66e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 4 26 JANVIER 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

LE SALUT DES ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME

Nouvelles remarques

On nous pardonnera de revenir sur ce problème que la publication de notre petit livre semble avoir fait rebondir. Plusieurs études nouvelles présentent, à des titres divers, un réel intérêt : les exposer succinctement sera peut-être le meilleur moyen de préciser notre pensée et de montrer quelles normes sûres doivent diriger le théologien soucieux de faire de la véritable théologie.

**

1. — Dans *Paroisse et Liturgie* (1955, n° 2), P. DE VOOGHT brosse à grands traits et dans un style parfois frondeur, la physionomie des principaux systèmes proposés.

Voici le thème général, proposé au début de l'étude :

> Ni l'Ecriture, ni la Tradition, ni aucun document irrévocable du magistère ecclésiastique n'a jamais décidé avec précision du sort des enfants morts sans baptême. On peut affirmer tout au plus que, d'après des théologiens graves, l'opinion soutenant que ces enfants peuvent accéder *normalement* à la vision béatifique est, non pas hérétique ou erronée, mais téméraire.
>
> Aussi, devant cette incertitude, se déploie un très large éventail d'opinions théologiques, allant de S. Augustin qui condamne les enfants morts sans baptême aux peines de l'enfer jusqu'à Cajétan et toute une séquelle moderne qui, peut-être non sans « témérité » les font accéder *normalement* à la vision de Dieu, en passant par S. Thomas d'Aquin qui les confine dans un bonheur *naturel* parfait : les jeux de cerceaux dans des prés piqués de marguerites ! D'après ce système, les enfants ne souffriraient-ils même pas d'avoir manqué la vision béatifique ? Non, puisqu'ils l'ignorent, répond le Docteur angélique. Et les commentateurs de commenter : sous Louis XIII, les petits enfants ne souffraient pas d'être privés du cinéma ; ils en ignoraient l'existence.

Le fond du problème, dit avec raison l'auteur, c'est que les enfants morts sans baptême ont été privés du baptême et de la foi. De là « d'interminables spéculations théologiques dont plusieurs n'évitent pas l'extravagance ». Spéculations, issues de la raideur théologique et d'une confiance illimitée en des vues de l'esprit coupées de tout sens humain et évangélique !

Aucun trait d'esprit, aucune critique à l'adresse de S. Augustin. Le personnage est sans doute de trop d'importance et impose respect. Mais un « bon Père » — le cardinal Noris, de toute évidence — voit son opinion livrée en pâture à la verve caustique de notre auteur :

> Certain théologien — non des moindres — convaincu que les enfants morts sans baptême sont condamnés au feu éternel, expose que ce feu ne sera pas, pour eux, dévorant. Ce ne sera pas un très grand feu, car leur peine ne peut être que très légère et très douce. Et il conclut que le feu, allumé à leur intention, ne les consumera pas : il les réchauffera seulement, de telle façon toutefois qu'ils en souffrent gêne et douleur ! — On se demande avec un certain effroi d'où le bon Père tient ces détails. La gêne (surtout éternelle) qu'il inflige à de pauvres innocents me gêne. Quant à la douleur, parions que le sévère augustinien aurait changé d'avis à l'expérience ou seulement s'il avait tant soit peu d'imagination. Si, par exemple, on lui avait promené sur le corps pendant quelques heures un très léger feu d'allumettes, il y aurait quelque chance que ce « très léger et très doux supplice » l'aurait ramené à la raison...
>
> Relativement peu de théologiens, il est vrai, consentent à se faire (en principe) des *tortores infantium*. Mais c'est trop déjà qu'on puisse prendre au sérieux cette sorte de théologie. Il est affligeant de lire que la dure opinion des augustiniens n'est ni hérétique, ni erronée, ni téméraire (au sens technique des mots). Bien d'accord, mais ce qu'il faut dire avant tout — et ce qui ferme la porte — c'est que cette opinion n'a pas le sens commun, qu'elle est une pitoyable sottise.

Et voilà donc, à défaut de S. Augustin passé sous un silence révérencieux, les augustiniens, Noris, Berti, Petau, Bellarmin, Bossuet, exécutés en bonne et due forme ! Vient ensuite le tour de Sfondrati, « cardinal et non exempt d'une légère touche de naïveté», qui crut « résoudre le problème de la prédestination dans un livre au titre touchant : *Nodus prædestinationis solutus*. ... Pour le vénérable prélat,

> le salut des enfants morts sans baptême relevait de dispositions particulières de la Providence. En ce point, la sagesse même parlait par la bouche de Sfondrati. Il crut pourtant devoir faire encore une concession à la fausse subtilité théologique en n'admettant les enfants morts sans baptême qu'à un bonheur *naturel*. En quoi il rejoignait S. Thomas dAquin. Mais cette subtilité et cette complication étaient bien superflues, du moment qu'il avait mis toute l'affaire aux mains de la miséricordieuse Providence.
>
> Sfondrati eut un adversaire illustre dans la personne de Bossuet. Toujours prêt à servir les mauvaises causes (*sic*), l'évêque de Meaux se lança contre le pieux cardinal, comme il attaqua Fénelon et Richard Simon, avec l'ardeur qu'il mit à défendre le Gallicanisme. Il entreprit de faire condamner par Innocent XII le *Nodus* aux assertions parfois sujettes à caution, mais à l'inspiration saine et généreuse. Ce fut en vain. Innocent XII fit la sourde oreille. Et l'on peut retirer au moins de l'aventure qu'il n'est pas défendu de croire que la Pro-

vidence dispose de moyens pour sauver les enfants morts sans baptême, bien que ces moyens ne nous soient pas révélés.

En quelques lignes, l'auteur énumère et analyse les systèmes dont nous avons parlé ici à maintes reprises : nous y retrouvons les noms de Cajétan, du P. Héris, de Klee, de Schell, de Minges, de M. Boudes, du P. Laurange, du P. Mulders auxquels est ajouté le P. Webb, O.S.B. Leurs essais, « aux idées plus ou moins acceptables, sont on ne peut plus sympathiques ». Ils apportent plus de clarté que n'en fournissent « beaucoup d'autres spéculations théologiques : la prédétermination physique, p. ex., ou le *sensus compositus et divisus* et bien d'autres imaginations inféconds du même genre ».

Quoiqu'il en soit, « une saine théologie pastorale... exposera clairement *le fait* et rappellera opportunément le *mystère* ».

Le fait : s'il n'est pas certain que Dieu sauvera les enfants morts sans baptême *de lege ordinaria*, si même il y a témérité à l'affirmer, ne soyons pas téméraire et n'affirmons pas cela. Disons simplement alors que Dieu, dans ce cas extraordinaire, sauvera les enfants par des moyens extraordinaires. Car une chose est sûre : Dieu les sauvera.

Avant d'aller plus loin, remarquons ici la subtile contradiction enveloppée dans l'affirmation de l'auteur. out en paraissant concéder qu'il y aurait témérité à poser une loi ordinaire de salut pour les enfants morts sans baptême, il déclare que des moyens extraordinaire sauveront sûrement ces enfants ; ce qui revient à dire qu'une loi universelle de salut existe pour eux.

Trois textes de l'Ecriture sont apportés en faveur de cette loi universelle :

a) Dieu notre Sauveur veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (I Tim., II, 4). — Comment peut-on concevoir alors que Dieu rejetterait quelques millions ou quelques milliards d'être humains incapables de la moindre faute personnelle ?

b) Le Christ est *la lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde* (Jo., I, 9). — Comment pourrait-il plonger automatiquement dans les ténèbres d'incalculables cohortes d'enfants qui n'eurent pas même l'occasion de concevoir ni de perpétrer aucun mal ?

c) C'est la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'aucun de ces petits ne se perde (Mat., XVIII, 14). — Comment peut-on affirmer, après ces paroles, qu'ils sont perdus ou relégués dans quelque incroyable état diminué ?

Dans les brèves réflexions ajoutées aux textes, il semble que notre auteur ait pris plaisir à noircir la situation des enfants morts sans baptême, s'ils sont privés de la vision béatifique. Ils sont « rejetés » par Dieu, « dans les ténèbres », « relégués dans un incroyable état diminué ». Ce n'est certes pas là la conception que les théologiens se font de l'état des âmes dans les limbes. Mais ces vues péjoratives servent à mettre en relief les généreuses interrogations posées par l'auteur :

Que fait-on de la miséricorde, de la bonté, de la justice de Dieu ? Quelle idée a-t-on de l'œuvre même du Christ qui est rédemption, salut, appel au Royaume ? Quelle idée des sacrements de l'Eglise, ordonnés immuablement au salut des hommes et non pas à leur perte ? Les sacrements facilitent le salut. Ils sont les moyens indispensables et prescrits du « cas normal »... Mais cela suppose qu'il s'offre toujours des suppléances quand la réception matérielle n'est pas possible : le baptême de désir, la communion spirituelle, la contrition avec le propos de se confesser, sans parler des suppléances divines qui échappent à nos catégories...

Aussi, qui pourrait douter qu'une suppléance — ordinaire ou extraordinaire, peu importe — n'ait été prévue par Dieu pour les enfants morts sans baptême ? « Les enfants morts sans baptême sont sauvés, puisqu'incapables d'opposer une volonté perverse à Dieu qui veut *sauver tous les hommes.* Comment le sont-ils. Dieu seul le sait... »

Et c'est là *le mystère.*

Les textes invoqués par l'auteur n'ont certainement pas la portée qu'il leur attribue.

Au sujet de la volonté salvifique universelle (I Tim., II, 4), laissons de côté — du moins provisoirement — la distinction de volonté antécédente et conséquente qu'on voudra peut-être considérer comme une « spéculation théologique » à ranger parmi les « imaginations infécondes ». Restons dans le domaine de l'exégèse avec l'appui d'un maître :

L'exégète peut noter que θέλω, très fréquent dans S. Paul (plus de 60 fois) désigne souvent le désir du cœur, un sentiment, alors que βούλομαι (I Tim., II, 8 ; V, 14) s'emploie d'une volonté arrêtée, d'un ordre absolu, et que le Seigneur fait prier pour que la volonté du Père (τὸ θέλημα) se fasse sur la terre comme au ciel (Mat., VI, 10) et reconnaît que sa propre volonté (ἠθέλησα) n'a pas réussi à réunir les enfants de Jérusalem comme une poule réunit les poussins sous ses ailes (Mat., XXIII, 37), alors que certains décrets divins sont absolument infrangibles : « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudrait le révéler (βούληται) le révéler » (Luc, X, 22). Dieu *décide* d'accomplir ses promesses (Hebr., VI, 17 ; cf. II Petr., III, 9) ; l'Esprit Saint répartit ses dons καθὼς βούλεται mme il veut (I Cor., XII, 11), c'est-à-dire comme il juge bon. Βούλομαι, en effet, « exprime un vouloir de raison, comportant maîtrise de soi, prévision, réflexion, délibération avec soi-même » (P. Joüon, dans *Rev. Sc. rel.*, 1940, p. 226), d'où les nuances de : former le dessein (Mat., I, 19) ; avoir l'intention (Marc, XV, 15 ; Act., XII, 4) ; choisir librement entre plusieurs partis (Mat., XI, 27 ; Luc, XXII, 42). Ici le verbe et nettement l'accent sur l'application et le soin de l'esprit, la délibération, mais garde la valeur de : se décider, résoudre de. Or, le salut universel ne fait pas partie de ces volontés efficaces de Dieu, sans quoi l'Apôtre ferait-il prier pour que la vie chrétienne puisse éclore et s'épanouir à l'abri des persécutions ? Il appartient aux hommes de faire une démarche personnelle, de venir (ἐλθεῖν) à la connaissance de la vérité que Dieu a pleinement manifestée (II, Cor., IV, 2 ; Jo., I, 17, 18 ; XIV, 6) ; il s'agit donc d'un appel, d'une proposition de salut sincère et réelle de la part de Dieu à toute l'humanité, mais dont les conditions de réalisation subjective dépendent en partie du bon vouloir de chacun, et selon les principes de Jo., III, 16-21.

Deux conclusions se dégagent de ces remarques du R. P. Spicq, O. P. (*Les Epîtres pastorales*, p. 58). La première est que la distinction formulée par la théologie à la suite de S. Jean Damascène n'est pas une « imagination » sans fondement scripturaire. Volonté antécédente et volonté conséquente ont un écho de la pensée de l'Apôtre. La seconde est que ce texte s'adresse à ceux qui sont capables de venir à la vérité. Il semble donc que les enfants sont, par eux-mêmes, tant qu'ils sont

incapables de faire cette démarche, en dehors de la perspective directe de la pensée exprimée par S. Paul.

Quant au deuxième texte, la traduction qu'on en donne est, au sentiment des exégètes contemporains, sinon inexacte, du moins peu sûre. Le texte de la Vulgate, *hominem venientem in hunc mundum*, laisserait supposer que la lumière éclaire tout homme venant en ce monde ; mais le texte grec ἐρχόμενον.

peut être soit un masculin qualifiant ἄνθρωπον, soit un neutre, attribut de τὸ φῶς. La première interprétation, conforme au texte latin, est celle de la plupart des interprètes anciens et, parmi les plus récents, de Knabenbauer, de Burney, de Lebreton... L'autre explication a pour elle la quasi-unanimité des auteurs contemporains et, dans l'antiquité, Théodore de Mopsueste. Elle aboutit à un sens excellent et complet, en harmonie avec le mouvement général du morceau : *la lumière, la vraie*, celle qui éclaire tout homme — au moment de l'histoire évangélique auquel nous sommes arrêtés — *venait* (litt. était venant) *en ce monde*. Ce second sens nous paraît le plus plausible. Il concorde avec l'idée générale de l'évangéliste suivant laquelle l'incarnation du Verbe est considérée comme une venue du Verbe en ce monde. (Fr. M. Braun, O. P. *Evangile selon S. Jean*, Bible Pirot-Clamer, p. 315-316).

La traduction de Lagrange concorde : « C'était la vraie lumière — qui éclaire tout homme — venant en ce monde. »

Quant au troisième texte, les « petits » dont il y est question, ne sont pas les enfants, mais les humbles. Nous avions prévu cette objection :

Sans doute, c'est aux petits enfants que Jésus manifeste sa faveur ; mais les textes de S. Matthieu, XVIII, 3 ; XIX, 4 : de S. Luc, XVIII, 7 ; de S. Marc, X, 13, montrent bien que les enfants sont pris comme les types des humbles, des petits dans leur estimation personnelle et dans l'estimation du monde. Cette humilité — l'enfance spirituelle — est nécessaire aux hommes pour être admis dans le royaume que Jésus vient fonder sur terre, et le divin Maître recommande les âmes humbles à la sollicitude des Apôtres. Ce sens apparaît avec une évidence parfaite dans l'évangile de S. Matthieu (XVIII, 1-2 ; voir aussi S. Luc, IX, 16-18 et S. Marc, IX, 33-35). Il s'agissait alors, pour les Apôtres, de savoir lequel d'entre eux serait le plus grand dans le royaume du Christ. Et Jésus, ayant connu leur préoccupation, attire un enfant ; il le place au milieu d'eux et leur dit : « En vérité, je vous le dis, si vous ne redevenez pas comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » (*Enfants morts sans baptême*, p. 25-26.)

C'est dans cette perspective qu'il faut replacer l'affirmation du Christ (Mat., XVIII, 14). Elle clôt la parabole de la brebis égarée que son propriétaire va rechercher, laissant les quatre-vingt-dix-neuf autres : « S'il lui arrive de la trouver, en vérité je vous le dis, il y a plus de joie à cause d'elle que pour les quatre-vingt-dix-neuf autres qui ne se sont point égarées. De même, *ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'un seul de ces petits périsse.* » — On remarquera d'ailleurs la forme négative de la phrase, traduite littéralement du texte grec, forme qui adoucit singulièrement l'affirmation tranchante proposée par de Vooght.

Ces textes une fois expliqués, il semble bien difficile de ne pas accuser de parti-pris notre auteur dans le raisonnement théologique qu'il ne fait d'ailleurs qu'esquisser. D'une part, en effet, sur trois textes, dont le sens est pour le moins fort discutable, et qui ont été interprétés d'une manière extrêmement tendancieuse, on bâtit une thèse sans discussion possible : « Les enfants morts sans baptême sont sauvés puisqu'incapables d'opposer une volonté perverse à Dieu qui veut sauver tous les hommes. » D'autre part, aux arguments tirés de l'Ecriture, de la Tradition, du magistère ecclésiastique, on ne daigne accorder aucune attention : on déclare simplement qu'aucun document irrévocable n'a jamais décidé avec précision du sort des enfants morts sans baptême : les canons conciliaires affirmant la nécessité du baptême pour régénérer les enfants, l'enseignement du magistère sur le péché originel et la peine du péché originel, la croyance aux limbes, dont le point de départ est dans l'affirmation d'Innocent III, les déclarations récentes de Pie XII aux sages-femmes, tout cela, semble-t-on dire, est de peu de poids et ne mérite pas qu'on s'y arrête : il n'y a, en ces documents, aucune décision irrévocable et infaillible. — Oui, répondrons-nous ; mais il y a le *sensus Ecclesiæ* et des points de doctrine solidement établis, dont il est du devoir du théologien de tirer les conséquences.

**

II. — Dans *Lumière et Vie* (novembre 1954), le P. B. DE VAUX SAINT-CYR, O. P. fait pour ainsi dire le point des discussions relatives au problème des enfants morts sans baptême. L'auteur étudie et compare avec une grande bienveillance les thèses en présence et, en ce qui nous concerne personnellement, nous ne pouvons qu'accueillir avec déférence les remarques pertinentes dont il nuance plus d'une de nos conclusions. N'avons-nous pas écrit nous-même — et Mgr Gaudel a relevé expressément cette confession : « Tout en réservant les possibilités et les secrets de la bonté divine, il conviendrait plutôt d'avouer notre ignorance » (*Enfants morts sans baptême*, p. 98 ; préface, p. IX). Cela dit, nous résumerons ici les aperçus nouveaux et intéressants de l'article.

Pris en eux-mêmes, avec les seules ressources de l'exégèse, les textes de l'Evangile relatifs à la nécessité du baptême ne suffisent pas à trancher, sans hésitation possible, le cas des enfants morts sans baptême. C'est à la Tradition qu'il faut s'adresser pour être éclairé sur la portée exacte de ces textes. Nous avons une attestation ferme de l'usage du baptême pour les tout petits, grâce à S. Cyprien. Mais c'est au concile de Carthage de 418 que se trouve le premier document solennel concernant le sort des enfants. On connaît ces canons affirmant la nécessité du baptême *in remissionem peccatorum* pour les nouveau-nés et condamnant la prétention pélagienne, qui plaçait les enfants morts sans baptême dans un lieu intermédiaire où ils vivent heureux. On sait aussi que « les partisans du salut des enfants seraient très mal venus d'exploiter cet épisode pour disqualifier la doctrine des limbes ». Ce serait, en effet, méconnaître le sens exact du canon de Carthage.

S. Augustin, tout entier dans sa lutte contre le pélagianisme, soulignait à l'excès le réalisme du péché originel, au point de lui donner un caractère positif. Les progrès ultérieurs de la doctrine corrigeront cet excès. Résumant les documents ponti

ficaux (Jean, XXII, Benoît, XII) et conciliaires (Lyon et Florence) concernant la nécessité du baptême, notre auteur envisage trois solutions proposées pour l'application aux enfants de ce principe incontestable :

Comme on pouvait s'y attendre, l'accord n'est pas parfait sur l'interprétation de ces documents.

L'appréciation la plus stricte est celle de M. Michel : « Toute cette doctrine (il s'agit des décisions de Florence et des actes antérieurs) est extrêmement claire, et il fallut l'audace des novateurs protestants pour obliger l'Eglise à la formuler en termes plus expressifs encore. » Et un peu plus loin : « La conclusion s'impose : il est normalement impossible, d'après l'enseignement de l'Eglise catholique, aux enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison, d'aller au ciel et d'y jouir de la vision béatifique » (*op. cit.*, p. 16-17).

Le P. Héris, lui, estime que : « l'enseignement général de l'Eglise affirme que le baptême est tout particulièrment nécessaire aux enfants » (p. 87). — On saisit la nuance par rapport au jugement précédent ; c'est que, consultant un des textes les plus forts, celui du décret « Pour les Jacobites », le Père a observé que : « ... le passage du décret porte expressément sur la cessation des observances de l'Ancienne Loi... A cette occasion, le décret *avertit* que le Baptême ne doit pas être différé pour les enfants, surtout dans le cas de danger de mort. Cet avertissement ne se présente pas sous la forme d'une définition dogmatique : à plus forte raison l'incidente tirée de S. Thomas : « Comme on ne peut leur venir en aide (aux enfants) par un autre moyen que le baptême... » (p. 87) [1].

Mais c'est sans doute le P. Van Roo qui fait la remarque la plus intéressante. Dans les documents de l'Eglise touchant cette question, dit-il, « ... il y a deux séries de textes : 1) ceux qui concernent les individus morts en état de péché originel ; 2) ceux concernant le baptême comme unique moyen possible de salut pour les tout-petits... » (p. 467). — « Les textes de la première série dénotent assurément la conviction que, en fait, il se trouve des hommes qui meurent avec le seul péché originel... (il y a là) un sensus *Ecclesiae*, pour prendre un terme assez indéterminé, laissant le champ libre à l'appréciation de la valeur dogmatique de cette conviction » (p. 468).

L'autre série de textes s'ouvre justement avec le décret « pour les Jacobites », de Florence ; le P. Van Roo en rapproche trois documents ultérieurs... et invite... « à prendre garde à cette série de textes, justement pour cette question de savoir si le baptême d'eau est le seul moyen de salut pour les enfants mourant en bas âge » (p. 468).

La grande différence entre les deux séries, remarque le P. de Vaux Saint-Cyr, c'est que la première s'occupe uniquement du *droit*. Un principe y est affirmé : « Impossible d'entrer au Ciel si le péché originel n'est pas effacé. » Certes, confesse l'auteur, dans l'esprit de ses auteurs, cette phrase vise finalement le cas des enfants morts sans baptême ; mais ce n'est pas dit expressément. La seconde série de décisions passe carrément au plan du *fait* ; pratiquement nous dit-on, « les petits enfants morts sans baptême (et pas simplement « ceux qui meurent avec le seul péché originel ») ne peuvent entrer au ciel, puisque la souillure originelle n'est pas effacée en leurs âmes ». On voit la nuance.

Ce passage du droit au fait, du principe à la réalité concrète, a-t-elle valeur autre que disciplinaire et prudentielle ? C'est là l'aspect intéressant de l'étude du théologien dominicain. Arrêtons nous y quelque peu.

Notre auteur emprunte tout d'abord les expressions de Drinkwater (*The Baptism invisible and its Effects*, dans *The Downside Review* (1952-53), p. 25-42) :

Il est assurément indéniable que ce que l'on peut appeler « l'enseignement de tous les jours dans l'Eglise » — les recueils de textes, les manuels, peut-être quelques catéchismes, les directives ordinaires de l'autorité — parlent toujours comme s'il était entendu que ces enfants sont exclus du Ciel. Mais il est non moins indéniable que cet enseignement ordinaire, quand il parle ainsi, n'énonce pas une des vérités explicitement contenues dans la Révélation de la Bonne Nouvelle mais avance plutôt la conclusion d'un syllogisme :

Tous ceux qui meurent en état de péché originel sont exclus du Ciel.

Or, tous ces enfants meurent en état de péché originel.

Donc, tous ces enfants sont exclus du Ciel.

La majeure peut être donnée franchement comme de foi : l'Eglise a en effet entendu au sens strict les paroles de Notre-Seigneur à Nicodème (Jo., III, 5). La mineure est accordée sans difficulté comme un fait d'observation courante. Mais qu'en est-il ? Le domaine de l'observation courante ne dépasse pas les événements extérieurs ; nous n'avons pas de perception du monde de l'esprit et de l'âme. Un individu a vécu dans le péché et est mort après avoir refusé les sacrements ; peut-on affirmer avec assurance qu'il est mort en état de péché mortel ? Non ; tout ce qu'on peut dire, c'est que, à notre connnaissance, il n'est pas mort en état de grâce. Des enfants, tout ce que nous pouvons dire, pour autant que nous le sachions, pour autant que notre Foi nous l'enseigne, c'est qu'ils n'ont gagné aucun droit au ciel et nous ne pouvons que les abandonner à la miséricorde de Dieu. C'est tout autre chose d'assurer que nous sommes certains de leur exclusion du ciel, et encore bien plus d'affirmer que leur condition de bonheur purement naturel est un article de foi catholique. La mineure du syllogisme ci-dessus indiqué est incertaine, donc également la conclusion (p. 32-33).

Notre auteur fait observer ici que la thèse du P. Héris ne concernant, en principe, que les enfants morts dans le sein de leur mère pose un problème plus délicat. On sait sur ce point les hésitations du savant dominicain, disciple ici de Cajétan :

« Il résulte, écrit-il, de cet enseignement authentique de l'Eglise que le baptême d'eau est nécessaire au salut des enfants et que, sous aucun prétexte, on n'a le droit d'omettre ce baptême, surtout quand il y a danger de mort... Mais il est bien évident que le cas des enfants qui meurent dans le sein de leur mère n'est pas envisagé et qu'il n'est nullement défini qu'il n'y a aucun moyen de salut pour ces enfants. On pourra seulement

[1] Remarquons en passant que d'autres textes dogmatiques affirment la nécessité du baptême pour les enfants. Dans sa lettre à Ymbert, Innocent III réfute ceux qui s'autorisent de Marc, XVI, 16, pour déclarer que les enfants, incapables de foi actuelle, sont aussi inaptes à recevoir à recevoir le baptême. Le pape réplique que « la parole évangélique *Nisi quis renatus fuerit*... promulgue indistinctement la nécessité du baptême. Dans sa généralité, elle n'exclut ni le sexe, ni l'âge. Il ne faut pas que les petits enfants périssent, eux qui, chaque jour, meurent en si grand nombre. Aussi Dieu, qui veut que personne ne périsse, leur a-t-il procuré un remède en vue du salut ».

Dans la profession de foi imposée à Durand d'Osca, le même pape déclare : « Nous approuvons le baptême des enfants ; si ceux-ci meurent après avoir été baptisés, et avant qu'ils ne commettent de péchés, nous confessons et nous croyons qu'ils sont sauvés. »

Que le baptême soit le moyen de parvenir au ciel pour les enfants, le IV[e] concile du Latran et le concile de Vienne le proclament également (Denz.-Bann., n. 410, 424, 427, 430, 482). Voir notre livre, p. 13-14.

le déduire comme une conclusion théologique à partir de l'enseignement général de l'Eglise. » *Le salut des enfants morts sans baptême* ; dans *Maison-Dieu*, 1947, p. 87-88.,

Même position chez M. Boudes, continue le P. de Vaux Saint-Cyr, mais présentée un peu différemment. Boudes répond à l'objection : « Si les enfants morts sans baptême sont assurés d'aller au Ciel, les Limbes n'ont plus de raison d'être ; or l'Eglise enseigne leur existence. »

Il faut savoir faire remarquer que cette notion des Limbes n'est jusqu'ici qu'une opinion de théologien. L'Eglise n'a jamais présenté l'existence des Limbes comme une vérité de foi, pas même comme une conclusion théologique. Ce qui est de foi, à cause de l'affirmation du Christ à Nicodème, et de toute la tradition de l'Eglise, c'est la simple affirmation qu'une personne décédant avec le seul péché originel aura la privation éternel du bonheur de Dieu... Il faudrait donc, en définitive, pour que l'existence des Limbes constituât une conclusion théologique certaine, qu'il soit certain *absolument* qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel. Cette certitude absolue ne peut exister qu'à la condition de pouvoir rejeter d'une façon définitive et en s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise toute hypothèse contraire à cette affirmation. La certitude, simplement rationnelle, qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel, parce que la nécessité du baptême s'impose et qu'il est actuellement impossible de concevoir une suppléance pour les petits enfants qui meurent sans baptême, n'est pas, à elle seule, une certitude suffisante pour que l'existence des Limbes devienne une conclusion théologique (*Nouv. Rev. théol.*, 1949, p. 591-92).

En ce qui nous concerne, nous ne pouvons concevoir que ce passage du droit au fait puisse, dans la question des enfants morts sans baptême, être un motif sérieux pour mettre en doute l'application aux enfants de la doctrine générale de la nécessité du baptême pour le salut. Le P. de Vaux Saint-Cyr le relève expressément :

Il est indubitable, écrit M. Michel, que la doctrine catholique, impliquée dans le dogme de la nécessité du baptême pour la rémission du péché originel, est que les enfants morts sans baptême ne peuvent jouir de la vision béatifique. Si cette conclusion n'est *peut-être* pas encore un dogme de foi, parce qu'elle n'a pas été proposée directement comme dogme par le magistère de l'Eglise, elle est tout au moins une vérité proche de la foi, susceptible d'une définition dogmatique (*Enfants morts sans baptême*, p. 17).

Est-ce à dire que des voies extraordinaires, dépendant uniquement de la bonté et de la miséricorde divines, soient nécessairement coupées ? Nous avons nous-même dit et redit cent fois le contraire. Ce qui, sans doute, permet au P. de Vaux Saint-Cyr de conclure : « L'opposition n'est peut-être pas si radicale qu'on le croirait à première vue : assurément des théologiens comme le P. Van Roo et M. Michel sont plus sensibles à la préférence que semble bien marquer l'Eglise dans le sens de l'existence des Limbes. Peut-on dire néanmoins qu'il y ait là une prise de position irrévocable ? Pratiquement, tout le monde est d'accord pour répondre que non, quitte à différer à nouveau d'opinions sur le degré de liberté laissée par l'Eglise en ce domaine. »

Liberté, ajouterons-nous pour notre compte personnel, en ce qui concerne le sort des enfants qui auraient la faveur de certaines interventions exceptionnelles de Dieu. C'est là, en fin de compte, qu'il faut faire aboutir la question des enfants morts sans baptême et c'est, semble-t-il, la position suggérée par le P. de Vaux Saint-Cyr, commentant la thèse du P. Héris :

Dans ces conditions, est-ce bien la théorie d'un analogué du baptême de désir, *suppléance ordinaire* du sacrement pour les enfants qui ne peuvent le recevoir, qu'on nous propose ainsi ? N'y aurait-il pas lieu de caractériser cette position comme une *théologie de certaines interventions exceptionnelles de Dieu en faveur de ces tout petits ?* — chose admise par tous.

La seule conclusion qui paraisse possible est « un appel à la prudence ». Conclusion bien opportune devant certains excès dont, à l'*Ami*, nous recevons parfois la confidence :

D'une part, il faut se garder d'écarter trop vite et à trop bon compte l'objection tirée du vouloir salvifique universel de Dieu. L'Eglise ne s'est pas prononcée définitivement en toute clarté : dans ces conditions, le théologien doit toujours craindre de rétrécir le *mystère* aux dimensions d'un *système*. Construit en fonction de telle vérité révélée, celui-ci est, pour autant, menacé de minimiser, peut-être, un autre donné de foi complémentaire.

D'autre part, nous nous trouvons là en un domaine si étranger à notre expérience, si en dehors des voies normales de l'existence, que plus que jamais il faut nous défier de notre propre sens. « Il semble indigne de la miséricorde divine d'exclure du ciel des tout petits qui, n'ayant opposé au salut aucun refus personnel, n'ont contre eux que la malchance du sort. » — Après tout, qu'en sait-on ? On pourrait d'ailleurs rétorquer qu'ils nont rien fait non plus pour mériter ce ciel, par un consentement personnel à la rédemption du Christ. L'homme n'est pas une âme préexistante, parfaite dès le début, mais enchaînée à un corps qui l'entrave et dont elle doit se libérer pour retrouver sa perfection première. Il est ce composé original de chair et d'esprit : un être progressif, qui doit lentement s'enfanter lui-même. Dès lors la condition des Limbes paraîtra-t-elle si anormale pour le tout petit, plus semblable à un germe qu'à un être pleinement développé ? Le baptême administré à l'enfant d'un jour qui meurt sitôt après confère à son âme, il est vrai, un épanouissement inouï ; mais n'est-ce pas pure miséricorde de Dieu ? Et peut-on s'en prévaloir pour tirer de là une sorte d'exigence, qui postulerait pour tous la même faveur ?

Tant que l'Eglise n'a pas parlé, le théologien est en recherche, avançant des hypothèses, pesant le pour et le contre ; c'est parfaitement normal, souhaitable et même nécessaire. Mais il faut se souvenir que, en pratique, tout doit être fait pour assurer le salut des tout petits par le baptême. En cette matière, l'enjeu est trop grave pour que l'action puisse se régler sur des hypothèses nécessairement précaires. Et ce serait grand dommage que ces recherches attiédissent le zèle dépensé par tant de missionnaires, tant d'œuvres admirables : on pense entre autres à celle dite « de la Sainte Enfance ». L'ardeur mise à porter le sacrement du salut aux enfants qui meurent chaque jour en si grand nombre sur des terres païennes, demeure une page glorieuse de la vie de l'Eglise. Et cela compte aussi.

**

III. — La revue allemande *Herder Korrespondenz* (juillet 1955) nous apporte le résumé d'une controverse qui a mis aux prises deux théologiens jésuites, le P. Pierre GUMPEL, du Collège germanique de Rome, et le P. Bernard LEEMING, de la Grégorienne. Le premier, dans *The Downside Review* (novembre 1954, p. 342-458) a publié *Unbatized Infants may they be saved ?* (Les enfants morts sans baptême

peuvent-ils être sauvés ?). Le second, au cours de la même année 1954, avait défendu la thèse traditionnelle de la non-admission au ciel des enfants morts sans baptême, dans *The Clergy Review*, pp. 66-85, 193-212, 321-340, *Is their baptism really necessary ?* (Le baptême leur est-il réellement nécessaire ?).

Leeming soutenait dans sa thèse que l'unanimité du sentiment théologique, lorsqu'il s'étend sur une longue période, est un témoignage certain de la doctrine de l'Eglise. Il en est ainsi, lui semble-t-il, de la croyance — contestée par quelques rares auteurs — qui exclut du paradis les enfants morts sans baptême. Pour Gumpel, la preuve de cette unanimité n'a pas été faite : trop d'indications de valeur ont été avancées qui obligent le théologien à une sérieuse « reconsidération » de ce problème extrêmement complexe, tout au moins en ce qui concerne les arguments ordinairement apportés en faveur de la thèse traditionnelle.

Le problème, pour Gumpel, ne peut être résolu par un simple oui ou non. A la base des discussions, il faut rappeler les vérités qui s'imposent sans discussion possible : aucun enfant ne naît sans le péché originel ; le péché originel non remis exclut de la félicité éternelle ; il n'existe aucun remède au péché originel en dehors du baptême. Cela dit, Gumpel expose les différents points de vue de ceux qui mettent en doute la nécessité absolue du baptême d'eau et il s'attache lui-même à montrer qu'on ne peut défendre la conception traditionnelle par des arguments pris dans l'histoire sans les rapprocher des problèmes actuels.

Leeming avait avancé les noms de quelques rares théologiens favorables à la thèse mitigée : Durand de St-Pourçain, Cajétan, Amort, Bianchi, Louis de la Marche, Klee, Caron et Schell. Quelle valeur peut-on accorder à ces rares tentatives, en regard du sentiment unanime des Pères, des docteurs de l'Eglise, des conciles, des papes et des théologiens ? De son côté, Gumpel assure que la liste des opposants pourrait être au moins triplée : il cite, entre autres, Mgr Léon Durand, évêque d'Oran, qui, dans ses lettres pastorales de 1938-1939, avait adopté la théorie de l'illumination déjà défendue en 1879 par Mgr Laurent, évêque de Luxembourg. Il va puiser d'autres noms dans vingt de nos articles de l'*Ami du Clergé* et les noms signalés par Van Roo ne lui sont pas inconnus. Tous sont cités avec complaisance. De cet aperçu, Gumpel conclut au recul de plus en plus accentué de la thèse traditionnelle. De ce recul il veut trouver une preuve nouvelle dans la réserve observée à ce sujet par les catéchismes et dans la liberté accordée par les Ordinaires aux auteurs qui se séparent de l'enseignement classique.

Un doute réel plane donc sur la certitude de cet enseignement. Dans la seconde partie de son travail, Gumpel expose les raisons objectives de ce doute et cet exposé l'amène à réfuter les arguments de Leeming. Nous résumerons brièvement les éléments de la controverse (laquelle, d'ailleurs, n'apporte presque rien de nouveau au présent problème).

a) Leeming transpose le problème en le présentant comme si ses adversaires n'attachaient aucune importance au baptême que n'ont pu recevoir les enfants morts avant l'usage de la raison. — Or, ses adversaires ne parlent que des enfants privés du baptême par une circonstance *étrangère à la volonté humaine* ; ils n'envisagent pour eux qu'une *possibilité* d'aller au ciel. Aucun n'affirme qu'il est « naturel » de parvenir au ciel sans le baptême. Le baptême de désir reste subordonné au baptême d'eau et les possibilités évoquées par les auteurs catholiques n'ont rien à voir avec la doctrine calviniste.

b) Selon Leeming, les adversaires de la thèse traditionnelle auraient de la grâce sanctifiante une conception erronée. A ce propos Leeming évoque la position prise par Boudes, qui fait appel à la solidarité humaine. Ne serait-ce pas faire de la béatitude éternelle un élément vital de la nature humaine ? Thèse qui reviendrait à dire que Dieu doit donner à chaque homme sa « chance » de parvenir à la vie éternelle, sans quoi l'homme ne serait plus homme. — Une telle imputation, déclare Gumpel, est erronée. Boudes, comme d'ailleurs Dom Bruno Webb, O.S.B. (Les enfants non baptisés et le quasi-sacrement de la mort, *Unbaptized infants and the Quasi-Sacrament of death*, dans *The Downside Review*, juillet 1953, p. 243-257), n'envisagent qu'un ordre concret de salut, et n'entendent nullement évoquer un ordre possible de salut propre à la nature comme telle. Il n'est pas juste de dire qu'un doute sur l'absolue nécessité du baptême d'eau équivaut à une méconnaissance de l'entière gratuité de la grâce.

c) En troisième lieu, Gumpel critique l'interprétation de certains arguments empruntés à la tradition. Il s'agit surtout du témoignage « classique » de S. Augustin. Dans quelle mesure est-il conforme à la vraie tradition de l'Eglise ? Quelle en est la valeur théologique ? En quelques mots, il semble à Gumpel que Leeming donne trop d'importance aux textes de S. Augustin et aux croyances des Pères de l'Eglise du IIe au VIIe siècle. Gumpel estime qu'il est trop simple d'évoquer des textes patristiques détachés de leur cadre historique et que jusqu'à ce jour il a été impossible de déterminer la portée du témoignage de S. Augustin. D'une part, il serait trop simple de rejeter toute la documentation patristique contraire à la thèse libérale ; mais d'autre part, il serait également trop simple de les accepter sans considérer qu'ils ne peuvent résoudre un problème qui ne se posait pas alors, tout au moins sous l'aspect qu'il revêt aujourd'hui.

d) Gumpel élève également des doutes sur la valeur de l'argumentation de Leeming relativement à la doctrine des scolastiques, surtout des auteurs du XIIe siècle. Quelques théologiens de cette époque, on le sait, admettent une exception au destin des enfants morts sans baptême. Mais cela, déclare Leeming, n'est valable qu'en certains cas exceptionnels. Gumpel y voit, pour sa part, une indication différente : si le baptême est empêché par un évènement fortuit, Dieu pourvoit à l'effet du baptême. Finalement Gumpel s'arrête à cet unique aspect du problème : *le point de vue classique est-il théologiquement incontestable ? Le jugement des théologiens est-il unanime ? La doctrine de l'Eglise s'est-elle exprimée unilatéralement jusqu'aux temps actuels ?* A l'encontre de Leeming, il répond négativement et, pour justifier sa position, passe en revue les différentes décisions de l'Eglise :

Selon les conciles de Lyon et de Florence, il faut admettre que des hommes peuvent mourir avec le seul péché originel ; mais il n'est pas démontré que de tels cas existent et que tous les enfants morts sans baptême sont morts avec le péché originel.

Le concile de Trente a connu l'opinion de Cajétan, selon laquelle un enfant dont le baptême est impossible peut être sauvé par le désir et la foi de ses parents. Leeming prétend que tous les théologiens rejetaient cette hypothèse. Gumpel fait valoir que lors de la séance plénière, Seripando,, l'un des plus éminents théologiens du concile, s'éleva contre une condamnation de la thèse de Cajétan. Et le concile passa outre sans l'approuver ni la condamner.

Leeming invoque la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, affirmant que le *Limbus puerorum* ne saurait être identifié avec le « lieu intermédiaire » imaginé par les Pélagiens : cette affirmation, selon lui, manifeste la doctrine de l'Eglise relativement à l'existence des Limbes et il y faut voir un témoignage d'une « opinion unanime » dans l'enseignement ecclésiastique. — Gumpel s'élève contre une telle interprétation et ne veut retenir de la condamnation portée par Pie VI que la différence entre les Limbes et la conception pélagienne.

Enfin, la parole de Pie XII aux sages-femmes : « Il n'y a d'autre moyen pour l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison que le baptême pour accéder à la vie surnaturelle », est considérée par Gumpel comme une réelle confirmation de la doctrine prédominante. Mais, ajoute-t-il, elle n'a pas été adressée à l'Eglise tout entière ; le pape n'a pas voulu clore définitivement la discussion ; et donc, la controverse n'est pas irrévocablement résolue. D'ailleurs les paroles de Pie XII reproduisent équivalemment la déclaration du concile de Florence. Le concile ne dit pas : « Ces enfants n'ont pas d'autre possibilité d'accéder au ciel » ; mais « Nous n'avons pas d'autre possibilité de les aider que par le baptême ». Pie XII, lui aussi, a recommandé de faire le possible pour assurer le salut de ces enfants par le baptême. Mais nous pouvons, si l'enfant n'est pas encore né, demander son salut par nos prières dont le succès restera un des éléments du mystère de la divine Providence (cf. S. Paul, Rom., XI, 33).

On retrouve, chez le P. Gumpel, toutes les subtilités mises en œuvre par les tenants de la thèse libérale, pour enlever aux principes dont, en droit, tout le monde est obligé de confesser la valeur dogmatique, leur valeur d'application, en fait, dans le cas particulier des enfants morts sans baptême. C'est là, précisément, le vice de l'argumentation. — Ajoutons toutefois un mot sur la portée des paroles de Pie XII. Elles confirment sans doute l'assertion du concile de Florence, mais en y ajoutant une nuance plus nette dans le sens de la thèse traditionnelle :

Texte de Florence : Quant aux enfants en péril de mort, cas fréquemment possible, *comme il n'y a point d'autre remède pour leur venir en aide que le sacrement de baptême...*, la Sainte Eglise romaine avertit de ne pas différer le saint baptême...

Texte de Pie XII : Dans l'ordre présent, *il n'y a pas d'autre moyen de communiquer cette vie* (surnaturelle) *à l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison.* Et cependant l'état de grâce, au moment de la mort, est absolument nécessaire au salut... Un acte d'amour peut suffire *à l'adulte* pour acquérir la grâce sanctifiante et suppléer à l'absence du baptême. *Pour celui qui n'est pas né, ou pour le nouveau-né, cette voie n'est pas ouverte...*

Le P. Gumpel, nous le savons de bonne source, a voulu faire un exposé *objectif* du problème des enfants morts sans baptême ; en réalité, il a pris position en faveur de la thèse libérale.

IV. — Nous voici parvenus à la partie la plus neuve de cette étude. Elle quitte, en effet, les sentiers battus de la théologie pour répondre aux préoccupations vécues d'un laïque instruit et très chrétien, « soucieux de s'informer par la lecture, la réflexion et la prière, du sort de l'enfant que Dieu lui a repris au moment de le lui donner ».

Ce correspondant d'occasion nous a posé trois questions au sujet de trois lacunes qu'il a cru découvrir dans notre livre *Enfants morts sans baptême.*

1. *Première question : le baptême du sang.* La mort prématurée des enfants ne peut-elle être considérée comme un martyre ? Suggestion qu'on veut appuyer par un raisonnement et sur des rapprochements assez inattendus. — L'intervention persécutrice qui fait le martyre ne se situe pas au niveau de l'agent qui exécute, mais au niveau de l'autorité qui ordonne et même finalement au niveau du démon qui l'inspire. Ni le procurateur romain qui faisait livrer les chrétiens aux bêtes, ni même le César qui avait signé l'édit de persécution ne savaient exactement ce qu'ils faisaient ou qui était Jésus-Christ ; seul le Démon le savait et fort bien. Ce qui fait finalement le martyre, ce n'est pas une intention humaine, mais une intention satanique, à laquelle les hommes apportent une coopération volontaire, pas toujours pleinement éclairée.

Ce principe une fois posé, on peut se demander si cette intention satanique doit être restreinte aux cas les plus spectaculaires, ceux des Saints Innocents et de sainte Emérentienne. De même qu'il y a certainement des martyrs adultes qui ne sont pas sur les autels et n'y seront jamais, de même n'y a-t-il pas des enfants martyrs (au sens propre) autres que ceux qu'honore l'Eglise, et peut-être même très nombreux... Je pose la question en donnant deux exemples :

Le premier exemple m'est fourni par le P.Dupeyrat : les Papous, avant l'arrivée des missionnaires, avaient la coutume d'obliger chaque jeune mère à tuer elle-même son premier-né tout aussitôt après sa naissance et d'élever à sa place, au sein, un petit porc... Comment ce premier-né ne nous évoquerait-il pas le premier-né en Israël, qui est évidemment une figure de Jésus-Christ ? Comment ce sacrifice ne rappellerait-il pas le sacrifice d'Isaac, figure de la passion du Christ ? Quant au porc, il est la caricature de l'homme, animal impur en Israël à ce titre, et c'est dans un troupeau de porcs que les démons iront se réfugier quand Jésus les chassera du possédé de Gérasa. Impossible pour moi de ne pas voir dans la barbare coutume des Papous une sorte de sacrifice de substitution, inspiré par une volonté satanique ; je suis aussi prêt à croire au salut de ces enfants papous que je crois au salut des Saints Innocents ; ne sont-ils pas, eux aussi, massacrés à la place de celui qui est le Premier-né de toute la création ?

Mon autre exemple est, hélas ! beaucoup plus banal. N'y a-t-il pas également une volonté satanique à la base de l'avortement ? L'avortement est un crime contre la vie ; mais ce crime n'a de sens que par rapport à la vie éternelle [1], puisque l'homme peut, sans péché, tuer les animaux sans raison, pourvu que ce ne soit pas par une cruauté gratuite. La vraie vie, c'est le Christ ; et la vie naturelle elle-même ne nous est donnée que pour nous permettre de devenir d'autres Christs. L'avortement a un sens bien plus profond que l'homicide ordinaire ; non pas dans l'intention des pauvres égarés qui le commettent, mais dans l'intention de Satan qui l'inspire : il

[1] L'expression dépasse certainement la pensée de l'auteur. Même au point de vue du simple droit naturel, l'avortement est un crime qui ne saurait être comparé à la destruction d'un animal.

s'agit d'empêcher le Christ de naître une nouvelle fois. Le Démon cherche à multiplier les avortements en haine du baptême et de la vie éternelle...

Dans ces perspectives, qui ne me semblent ni gratuites ni superficielles, il est un peu trop simpliste de dire : « La mort prématurée des enfants est une simple peine du péché originel, peine d'ailleurs conforme aux exigences de la nature humaine. » — Cette peine est, en réalité, l'homicide que Satan a visé dès le commencement. Lui aussi, à travers la faute d'Adam, a voué à la mort d'innombrables innocents afin d'essayer de tuer le Christ. Faut-il donc considérer comme martyre toute mort prématurée d'enfants, puisque cette mort est, en réalité, le fruit de la volonté homicide du démon ? Notre correspondant n'ose pas aller jusque là :

Il me semble, dit-il, que pour faire le martyre, il faut d'abord la coopération volontaire (quoique pas nécessairement pleinement éclairée) de l'homme à la volonté satanique. Ce me semble bien être le cas pour l'avortement provoqué, mais non pas pour la mort accidentelle et prématurée d'un enfant quelconque. Mais si l'on pense qu'il y a en France, aujourd'hui, sensiblement autant d'avortements provoqués que de naissances, la solution que je suggère ouvrirait tout de même la porte à la moitié environ des enfants conçus en France.

Le martyre dont il peut être question ici, observons-le imédiatement, est le martyre considéré au point de vue théologique, comme moyen de justification aussi bien pour les enfants que pour les adultes : il doit être une réelle imitation de la passion du Christ. A ce martyre (dont nous éliminons *a priori* toute considération apologétique), deux éléments sont requis :

Du côté du persécuteur, il faut qu'il poursuive le Christ pour un motif quelconque ou en sévissant contre la cause ou la religion chrétienne. Du côté du martyr, il faut chez l'adulte l'acceptation de la mort, d'une mort volontairement subie pour la cause susdite. En cela, il y a une parfaite parité avec les sacrements. On a dit qu'une condition requise pour la validité du sacrement est que toute volonté contraire soit supprimée chez le sujet : cette volonté contraire n'existe pas chez l'enfant qui n'a pas l'usage de la raison ; chez l'adulte, c'est par une intention positive, tout au moins habituelle, de recevoir le sacrement qu'est enlevée l'intention contraire. De même, pour la validité du martyre, *en tant que le martyre est une réelle imitation de la passion du Christ conférant la grâce quasi « ex opere operato »*, toute volonté contraire doit être éliminée, de façon différente chez l'adulte et différente chez l'enfant.

Du côté du persécuteur il n'est pas nécessaire que son acte soit commandé par une haine formelle du Christ ; il suffit que ce qu'il cherche en son acte englobe une volonté d'opprimer la religion et ses lois... un motif donc *relevant de la religion* (Billot, *De Sacramentis*, t. I, p. 242-243).

Si nous appliquons ces principes au cas de l'avortement volontairement provoqué, le privilège de la justification attachée au martyre ne pouvait être envisagé *que si le crime était accompli avec une intention d'oppression religieuse*. Suffit-il de concevoir une volonté satanique au principe de ce crime *dans l'intention du Démon*, alors comme le dit notre correspondant, que le sens anti-chrétien n'existe pas dans l'intention des pauvres égarés qui le commettent ? Nous ne le pensons pas, puisque, de l'aveu même du consultant, une coopération volontaire à l'intention satanique est requise de la part des hommes. Quant aux sacrifices commandés aux mères papoues, les rapprochements proposés sont intéressants et curieux, mais peut-être sans fondement réel et surtout sans rapport avec le martyre véritable. Dieu seul peut en juger !

2. *Deuxième question : les présupposés de la théorie des limbes.* — Le point qui inquiète notre correspondant est la béatitude naturelle accordée aux enfants morts sans baptême dans les limbes, impliquant pour eux une « fin naturelle ». — Il a lu trop rapidement le texte de Billot auquel il se réfère. Le savant théologien a expressément écrit :

En parlant du sort réservé aux enfants morts sans baptême, nous ne prononçons pas le mot de béatitude (même simplement naturelle). Non pas que leur condition prise intrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du monde de la béatitude qui eût été l'apanage de l'état de pure nature, puisque, dit S. Thomas, s'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission à la gloire, ils ne le sont pas quant à la participation des biens naturels. Mais, c'est que, *dans l'ordre présent, nous sommes élevés à une fin surnaturelle...* et que d'autre part, la béatitude est un état de perfection... Or les petits enfants, morts sans baptême, sont en état de coulpe ils sont frappés de déchéance. Ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de la Providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour laquelle nous nous contentons de dire qu'ils possèdent sans douleur les biens qu'ils ont par nature. (*Etudes*, « *La Providence de Dieu*, etc. », t. CLXIII, p. 32.)

Non, ni S. Grégoire de Nysse, ni Mgr Gaudel, ni Billot, ni nous-même n'admettons, dans l'ordre présent de la Providence, une fin naturelle de l'homme à laquelle se superposerait une fin surnaturelle, Mais le surnaturel est greffé sur le naturel, il le complète et le perfectionne, sans cependant être exigé par lui.

C'est la doctrine proposée par l'Eglise, d'une manière expresse dans la définition des rapports de la raison et de la foi, d'une manière plus générale dans la réprobation par Pie X de l'immanentisme moderniste.

Les rapports du naturel et du surnaturel ne sauraient être considérés *in abstracto*, comme si l'ordre naturel était un plan inférieur, l'ordre surnaturel un plan supérieur, sur lesquels l'activité humaine pourrait s'exercer séparément. Dans l'état présent de nature déchue et réparée, la raison humaine ne saurait être isolée de la révélation, la nature de la surnature. Le « péché philosophique » est peut-être, en partie du moins, un produit de cette dissociation, bien que le fait de l'appel de l'homme à une fin naturelle n'en soit pas l'unique raison. La distinction théologiquement vraie de la fin naturelle et de la fin surnaturelle (qu'on trouve chez S. Thomas, I^{a}, q. 23, a. 1 ; *De veritate*, q. 14, a. 2) n'empêche pas *qu'en fait* la fin naturelle ne saurait plus être dissociée de la fin surnaturelle. L'humanité déchue, mais réparée par et dans le Christ, ne peut plus avoir d'autre fin que la vision intuitive et la possession béatifiante de Dieu lui-même. Les petits enfants eux-mêmes, morts sans baptême, n'atteignent pas une fin naturelle ; ils demeurent, par suite du péché originel, en dehors de la seule fin à laquelle ils étaient appelés. Dieu appelle tous les hommes à la fin surnaturelle : c'est sa volonté salvifique universelle dont personne n'est exclu.

Psychologiquement d'ailleurs, une séparation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est inconcevable : la nature humaine ou angélique, avec l'âme ou l'esprit

et les facultés intellectuelles qui émanent de cette nature, forment le sujet dans lequel s'insèrent les éléments de la vie surnaturelle : grâce, vertus infuses et dons, actes correspondants à ces principes surnaturels. Or, ces principes ne constituent pas, à eux seuls, un principe *quod*, c'est-à-dire un *sujet* surnaturel d'activité. Le principe complet de la vie surnaturelle, c'est la nature elle-même, mais surélevée par les *habitus* surnaturels infus par Dieu en elle. Il n'y a pas en l'homme une âme appartenant à l'ordre de la nature et une âme appartenant à l'ordre de la surnature : c'est l'âme, par elle-même appartenant à l'ordre naturel, qui devient par l'infusion de la grâce et des vertus — principes *quibus* — le principe *quod*, le sujet agissant dans l'ordre de la vie surnaturelle.

On ne devra jamais oublier ce principe en parlant, *in concreto*, des rapports du naturel et du surnaturel. (A. Michel, *D.T.C.*, art. *Surnaturel*, XIV, 2855.)

Il faut espérer que cette explication, qui éclaire la pensée thomiste, suffira à notre correspondant pour lui montrer qu'il n'y a, aux Limbes, ni fin naturelle, ni état de bonheur naturel. Il y a qu'une fin surnaturelle manquée et, à défaut d'un état de bonheur naturel, des actes de ce bonheur.

Deux questions subsidiaires ont arrêté le consultant :

Premièrement, nous aurions écarté l'argument de M. Boudes, tiré de la résurrection des corps : « Si l'on est obligé d'admettre la solidarité du Christ avec tous les corps ressuscités, peut-on refuser cette solidarité à l'âme qui n'est séparée du corps que dans la mort, mais qui, par la vie, après la résurrection, lui sera de nouveau substantiellement unie ?... Dans cette nouvelle perspective qu'ouvre la loi de solidarité, il apparaît difficile de maintenir l'affirmation qu'il puisse exister un seul être humain décédant avec le péché originel » (Boudes, *art. cit.*, p. 595). — Cet argument n'a pas été écarté, par une assimilation indirecte de la résurrection des enfants morts sans baptême avec la résurrection des damnés. Tout en nous désolidarisant de M. Boudes sur la question des êtres humains décédant sans le péché originel, nous avons, au contraire, accepté la solidarité avec le Christ pour les habitants des limbes, sur un tout autre plan que pour les réprouvés. « En ce qui concerne les corps des habitants des limbes, la solidarité avec le Christ est réalisée sur un plan naturel. L'enseignement commun des théologiens, tout au moins après S. Thomas, accorde aux habitants des limbes, non un *état* de bonheur naturel, mais les actes de ce bonheur. Or le désir naturel de l'âme est de retrouver son corps ; la possession du corps ressuscité complètera donc le bonheur réalisable aux limbes ; et cette possession aura pour cause efficiente la Trinité, pour cause efficiente instrumentale l'humanité glorieuse du Christ, pour cause exemplaire — dans l'ordre naturel du corps repris en des conditions d'immortalité et d'incorruptibilité, mais non de gloire — la résurrection même du Sauveur en tant qu'elle est victoire sur la mort » (*Enfants morts sans baptême*, p. 95).

En second lieu, dit-on, on reste « rêveur » devant la question des rapports entre les parents élus et les enfants résidant dans les limbes. — Nous avions admis, qu'au point de vue de la foi et de la théologie rien n'empêche qu'il puisse y avoir reconnaissance des enfants par leurs parents et même communication de pensées. Reconnaissance et communication de pensées *par les idées infuses que Dieu accordera tant aux âmes glorifiées* (en dehors de la vision bienheureuse) qu'aux âmes des enfants incapables de parvenir à la gloire (*Op. cit.*, p. 116). C'est là, en effet, pensent de bons théologiens, une prérogative de la gloire accidentelle des élus. Cf. *D.T.C.*, VI, 1412.

Troisième question : Pourquoi n'avoir pas fait les distinctions indispensables ?

— a) *Distinction entre les enfants nés sous la loi évangélique et les autres.* Une étude sur les premiers eût apporté des éléments intéressants de solution.

C'est aussi la réflexion faite dans la préface par Mgr Gaudel ; et cette réflexion nous a été objectée comme s'il y avait une leçon discrète à notre égard. Mais c'est à dessein que nous avons restreint la question « aux enfants dont les familles ont eu la possibilité de connaître la foi chrétienne », et Mgr Gaudel, au début de la préface, nous donne raison d'avoir ainsi limité le problème. Sans doute la question des enfants morts sans baptême déborde singulièrement l'horizon chrétien ; mais, pour pouvoir traiter théologiquement un problème aussi vaste, il faudrait posséder des normes que la révélation ne nous a pas livrées : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* (Rom., XII, 3).

— b) *Distinction entre les enfants non encore nés et les enfants nouveau-nés.*

C'est là, nous dit-on, le point faible de la thèse classique. « Dieu, proclame cette thèse, est le maître très sage qui dirige le monde d'après un ordre qu'il ne peut bouleverser par des miracles continuels pour assurer l'application effective à tous et à chacun, des moyens prévus et préparés pour le salut. » Mais, répond l'objection, est-il d'un maître très sage de n'offrir que le baptême comme moyen de salut aux enfants qui ne peuvent être baptisés ? On réserve la possibilité d'interventions miraculeuses, qui ne peuvent être qu'exceptionnelles. Ne faudrait-il pas réserver une autre possibilité qui serait l'existence d'un moyen normal de salut pour tous les enfants qui ne peuvent être baptisés ? Ce moyen, Dieu ne nous l'aurait pas révélé, parce que nous n'avons pas besoin de le connaître, puisque notre conduite et notre salut personnels n'en dépendent pas. Même si Dieu a prévu, dans le secret de sa volonté, un moyen de salut pour ceux qui ne peuvent être baptisés, notre ignorance en la matière n'entraîne pas l'inexistence de ce moyen ; c'est la décision de Dieu qui fait exister les choses et non la connaissance que nous en avons.

C'est bien là, répondrons-nous, le point délicat — et obscur — du problème. Qu'on se souvienne des dernières lignes qui terminent l'Avant-Propos d'*Enfants morts sans baptême* : « Ce qu'on devra retenir de ce petit livre, c'est qu'à côté de la *doctrine reçue*, il ne peut y avoir place que pour des *hypothèses* consolantes peut-être mais invérifiables ».

La divergence, peut-être même l'opposition de notre thèse et de la conception du correspondant, portera plutôt sur le « moyen normal » qui exprime sa pensée, et les « interventions exceptionnelles » qui caractérisent la nôtre. Pourquoi, dans les hypothèses invérifiables pleinement admises par nous, n'envisageons-nous que des exceptions C'est que, pour raisonner avec certitude, le théologien est obligé de recourir aux vérités authentiquement proposées par l'Eglise comme articles de foi, afin d'en déduire à l'aide d'un moyen terme, soit révélé lui-même et article de foi, soit strictement rationnel, d'autres vérités qui apparaissent ainsi comme des conclusions certaines.

Notre doctrine, dit S. Thomas, doit user avant tout des arguments d'autorité ; on peut même dire que cela lui est souverainement propre en tant qu'elle s'appuie sur la révélation et exige donc qu'on en croie ceux à

qui la révélation a été faite. Cela ne déroge nullement à sa dignité ; car si l'argument d'autorité est le plus infirme quand il s'agit de l'autorité d'une raison humaine, l'argument fondé sur l'autorité de la révélation divine est de tous le plus efficace. Du reste, la raison humaine garde ici un grand rôle ; elle ne démontre pas les dogmes, ce qui enlèverait le mérite de la foi ; mais elle obtient d'autres conclusions qui font également partie de la doctrine (Iª, q. 1, a. 8, ad 2).

Or, dans le cas présent, deux dogmes indiscutables commandent tout raisonnement : l'universalité du péché originel dans le genre humain, exception faite de la Vierge Marie ; la nécessité du baptême d'eau, qui ne peut être suppléé que par le baptême de désir ou le baptême de sang. La conclusion s'impose, les enfants eux-mêmes doivent être régénérés dans l'eau du baptême pour être sauvés, le baptême de désir leur étant impossible, le baptême de sang étant un moyen dont l'application, dans la plupart des cas, serait inexistante. Cette conclusion résulte des dogmes définis au concile de Carthage, au concile de Trente, sans compter les autres conciles (IVᵉ du Latran, Vienne, Florence) et les affirmations du magistère ordinaire par la voix des pontifes romains.

Mais ici, on objecte que nous n'avons pas fait la distinction entre enfants encore dans le sein de leur mère et enfants nouveau-nés. Sur quel principe certain pourrions-nous établir cette distinction ? Sans doute, au concile de Trente, la question a été agitée à propos de l'opinion de Cajétan, mais non résolue, pas même dans le sens d'un laisser-passer accordé à l'opinion, la personne seule de Cajétan ayant été épargnée. Mais la raison, appuyée sur la *discipline* de l'Eglise, fait entrevoir la fragilité doctrinale d'une telle distinction. Suarez présente à ce sujet un argument qui ne manque pas de force, même s'il paraît peu topique à notre correspondant.

S'il fallait admettre le principe de Cajétan touchant la sanctification des enfants par le désir et les prières des parents, c'en serait fait du dogme de la sanctification première des enfants dans le saint baptême. En effet, de même que le baptême de désir suffit à justifier les adultes avant même qu'ils reçoivent le baptême d'eau, de même le désir et les prières des parents devraient suffire à justifier l'enfant non encore né, même en dehors du cas de péril immédiat de mort, car ce n'est pas l'imminence du danger qui peut conférer à la foi sa vertu (*De baptismo*, n. 4).

Et cependant l'Eglise, dans sa discipline, fait un devoir aux parents de présenter leur enfant au baptême « le jour même de leur naissance ou le lendemain au plus tard » (Rituel romain).

Un argument plus probant pourrait être tiré du Code, can. 746-748, relativement aux baptêmes prénataux : pourquoi ce luxe de précautions, si un moyen « normal » de sanctification existait pour les enfants encore dans le sein de leur mère ? Nous soulignons ici le terme « moyen *normal* » pour bien indiquer, une fois de plus, que notre thèse entend s'appuyer uniquement sur ce que nous savons par la foi de l'institution du Christ, tout en réservant les exceptions possibles, selon le bon plaisir de Dieu et vraisemblablement le mérite et l'esprit chrétien des parents. Un exemple recevable pourrait être trouvé dans le martyre souffert pour la cause du Christ par une femme enceinte et dont l'enfant périrait avec elle sous les coups du persécuteur.

— d) *Une question subsidiaire,* mais d'une importance qu'il juge capitale, hante encore l'esprit de notre consultant :

Si la volonté salvifique de Dieu est antérieure, en un sens, au péché originel, elle a pourtant tenu compte de ce péché ; et c'est bien longtemps après ce péché que le Christ nous a révélé jusqu'où allait la Providence du Père ; c'est bien longtemps après ce péché qu'il a institué le baptême. Il n'est pas besoin d'être Dieu pour s'apercevoir qu'un sacrement qui s'administre après la naissance ne pouvait rien pour les enfants qui meurent dans le sein de leur mère. La plus simple prudence humaine nous oblige à choisir entre ces deux propositions : *a)* Dieu veut le salut de tous les hommes ; *b)* le baptême est le seul moyen de salut, même pour ceux qui ne peuvent pas être baptisés.

Non ! nous n'avons pas à choisir entre ces deux propositions qui, entendues matériellement, nous conduiraient à des conclusions évidemment fausses ; la première : Dieu veut sauver tous les hommes, donc tous les hommes seront sauvés ; la seconde : le baptême est l'unique moyen de salut prévu pour ceux qui ne peuvent être baptisés, donc la Providence est en contradiction avec elle-même. Il faut en revenir, ici, aux sages conclusions du P. de Vaux Saint-Cyr : si d'un côté on doit se garder de rétrécir le mystère de la volonté salvifique aux dimensions d'un système, il convient de considérer que cette volonté salvifique manque son but, si les enfants morts sans baptême obtiennent les limbes comme séjour dans l'au-delà. Notre correspondant fait appel au développement physiologique des enfants dans le sein de leur mère pour nous persuader qu'ils ne doivent pas être traités comme les autres hommes. C'est justement le point de vue auquel se place le Père dominicain pour justifier, dans une certaine mesure, le séjour aux limbes. Voir ci-dessus.

* *

En analysant ces récentes publications et communication au sujet des enfants morts sans baptême, nous sommes resté fidèle à la pensée qui a dirigé notre livre : montrer le fondement dogmatique très solide de la doctrine traditionnelle sur le sort des enfants morts sans baptême et leur état dans les limbes ; présenter, en toute objectivité, les opinions plus ou moins en marge de la doctrine reçue. Et, dans l'hypothèse non encore vérifiée, où la discussion serait, dans le sens que nous avons défendu, dogmatiquement close, « il faudrait encore, avons-nous dit, réserver la possibilité de concessions divines extraordinaires, dont le secret échappera toujours aux hommes » (*Op. cit.*, p. 115). Est-ce là une théologie « implacable », dont on nous a accusé ? Il semble que la *Nouvelle Revue théologique* ait mieux saisi notre pensée :

« Le mérite de cet ouvrage, écrit le P. Renwart, S. J., sera d'avoir montré même à ceux qui ont peine à croire définitives ses solutions, que les hypothèses plus consolantes auront, pour être recevables, à trouver une meilleure conciliation entre la nécessité pour tous du baptême (au moins de désir), la limitation à cette vie du temps des mérites et démérites, et une volonté salvifique universelle, donnant à chacun une réelle chance de salut » (1955, p. 874).

Enfin, nous avons été très sensible à ces quelques lignes que, dans sa grande bienveillance, S. Em. le cardinal Pizzardo, préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, a daigné nous faire parvenir : « Je vous remercie de l'hommage que vous avez bien voulu me faire de votre beau livre *Enfants morts sans baptême*. Venant d'un théologien aussi averti que vous l'êtes, ce livre ne peut que projeter une utile lumière sur les controverses récentes ».

A. Michel.

Note. — Il nous faut aussi faire état des remarques du R. P. Labourdette (*Revue thomiste*, 1954, iii, p. 663-664). Tout d'abord une critique, pertinente si nous la plaçons dans une perspective qui n'était point la nôtre et que nous ne pouvions songer à envisager dans sa complexité :

« En instituant le baptême, le Christ aurait-il donc restreint les possibilités concrètes de salut ? L'auteur doit bien alors parler des régimes antérieurs au Christ, mais ne les ayant pas situés d'abord en leur perspective d'ensemble, sa discussion paraît laborieuse ; elle laisse l'impression de se perdre un peu dans le détail des exégèses et surtout de notions dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles auraient besoin d'une présentation renouvelée, qui profiterait de ce que nous savons mieux aujourd'hui de l'histoire des institutions d'Israël, de l'histoire générale des religions et de l'immensité des âges préchrétiens. Sa réponse revient à dire qu'il a toujours fallu, outre la foi intérieure, un rite qui en fût la protestation. Il ne suffirait pas de remarquer que la réponse reste en somme moins claire que l'objection, car c'est le cas de bien des problèmes, dont la solution ne peut pas garder la simplicité d'une remarque de sens commun. Mais il me semble que, si elle avait été largement préparée dans la première partie de l'ouvrage par un exposé positif embrassant déjà les diverses étapes de l'histoire du salut, elle eût gagné beaucoup en lumière et en force persuasive. »

Ensuite, quelques observations suggestives :

« Ce n'est pas que les réticences de M. Michel ne nous paraissent fondées. Dans l'hypothèse suggérée par Cajétan, on admet certes la nécessité du baptême, puisqu'on en requiert une *suppléance* dans le cas particulier d'impossibilité physique. Mais comment expliquer cette suppléance dans le cas de l'enfant ? Si on ne précise pas tout d'abord que la « foi des parents » doit être à tout le moins cet acte de foi animé par la charité, qui serait déjà pour eux un baptême de désir s'ils en avaient besoin, et non pas un simple désir du baptême, on n'évitera pas de dire que *tous* les enfants de parents croyants naissent déjà justifiés, car on voit mal pourquoi cet effet de grâce serait réservé au seul cas du péril de mort, et c'est vraiment étendre beaucoup le privilège de la sanctification *in utero*. Sans doute, requerra-t-on encore le baptême sacramentel pour ceux qui survivent, parce qu'ils auraient toujours besoin d'être agrégés visiblement à l'Eglise et de recevoir le caractère baptismal ; mais comment expliquera-t-on le canon IV du concile de Trente sur le péché originel, qui appuie la nécessité de baptiser les enfants, *même nés de parents chrétiens*, sur la présence en eux d'un péché qui doit être lavé dans le bain de la régénération ? Mais alors même qu'avec toutes les précisions désirables on parlerait vraiment de cet acte fervent de foi et de charité qu'implique le « baptême de désir », on restreint sans doute cet inconvénient, mais on n'y échappe pas : ici encore pourquoi cet effort serait-il réservé à la seule circonstance du péril de mort ? Dira-t-on cocassement que le pouvoir sanctificateur de cet acte de foi est inversement proportionnel aux progrès de la médecine infantile ? Si, par contre, on accepte sans restriction — seule conclusion logique — qu'il ait toujours son effet, on y voit une suppléance ordinaire du baptême sacramentel, et il faudrait pouvoir en rendre raison, comme pour l'adulte. Or il faut bien reconnaître que sur ce point les explications restent faibles... »

Après ces observations qui semblent bien corroborer notre argumentation, le P. L. conclut d'une façon fort sage :

« N'est-il pas plus simple de dire, avec tous les théologiens, qu'on peut penser que Dieu prend en considération, comme il le veut et quand il le veut, le désir des parents et leur prière, pour intervenir d'une façon extraordinaire sur laquelle nous ne savons rien, mais que nous devons toujours réserver, car il est certain, selon l'adage, qu'il n'a pas enchaîné sa grâce aux sacrements ? Et plutôt que de proposer aux fidèles des suggestions trop précises, dont on est bien obligé d'ajouter qu'elles restent douteuses, ne vaut-il pas mieux insister sur l'importance de *la prière* et son pouvoir pour obtenir de Dieu des interventions dont il garde le secret, mais dont nous pouvons croire qu'elles sont à la mesure de sa magnificence ?... »

Pour terminer, le théologien dominicain rapproche de la question des enfants *chrétiens* morts sans baptême, celle des enfants dont les parents ignorent encore l'économie du christianisme. Mais cela — nous l'avons dit expressément — est en dehors de l'objet très spécial de notre petit volume. Cette perspective n'était pas, en soi, éliminée de notre pensée puisque, rappelant à ce sujet l'*Ami du Clergé*, il y a déjà bien longtemps (1922, p. 729-735).

A. M.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le miracle est-il une simple « conversion d'énergie », possible dans toutes les religions ?

Q. — Que pensez-vous de ces trois assertions :

1° La seule conception qu'on puisse avoir du miracle est celle d'une conversion d'énergie spirituelle en énergie physique ;

2° Seuls sont de vrais miracles, ceux qui correspondent à cette définition ;

3° En conséquence, il y a de vrais miracles dans d'autres religions que la religion catholique.

I. — Pour ne pas compliquer outre mesure notre réponse, prenons comme point de départ cette brève définition de l'énergie : « une puissance d'opération » ; l'énergie physique, puissance d'opération dans l'ordre physique ; l'énergie spirituelle, puissance d'opération dans l'ordre spirituel. Il apparaît bien d'ailleurs que le miracle s'affirme comme une victoire réelle de l'esprit sur la matière. Appelez, si vous le voulez, cette « victoire » une conversion d'énergie spirituelle en énergie physique, et vous aurez une justification approxi-

mative de la définition proposée. Très approximative d'ailleurs, car bien des réserves et des précisions indispensables s'imposent.

Le mot « conversion », tout d'abord, n'est pas l'expression exacte dont il conviendrait de se servir. Dans le cas présent, il s'agit d'une puissance d'opération spirituelle s'exerçant sur la matière pour faire produire à celle-ci un effet que normalement elle est impuissante à réaliser. Il faudrait donc plutôt parler d'un perfectionnement d'ordre instrumental en raison de l'influence exercée par une puissance d'opération supérieure. On pourrait fournir de multiples exemples d'influence de ce genre. La plume imbibée d'encre qui tombe accidentellement sur une feuille de papier y fait une tache ; mais, guidée par la main et l'intelligence de l'écrivain, elle trace des mots et des phrases qui sont le reflet d'une pensée humaine. La sentence du juge, acquittant un inculpé, rend à cet homme son honorabilité devant ses concitoyens ; mais l'absolution du prêtre, remettant à un criminel de graves fautes, rend à cet homme un bien plus estimable que l'honorabilité sociale, l'amitié de Dieu et le droit à la vie éternelle. Par l'application des remèdes efficaces, le médecin lutte contre la maladie, en arrête les progrès et peu à peu rend au malade la santé ; mais le thaumaturge, par une simple prière ou par un geste sacré guérit soudainement un mal invétéré : triomphe incomparable d'une énergie spirituelle appliquée à une énergie physique déficiente !

On voit par ces exemples combien la définition proposée est peu susceptible de donner une idée exacte du miracle véritable, lequel, par essence, implique soit immédiatement, soit médiatement, une puissance divine d'opération. Une définition doit convenir à *tout* le défini et au *seul* défini. Or il peut y avoir « conversion d'énergie spirituelle en énergie physique », pour reprendre (sans l'approuver pour autant) l'assertion de notre consultant, dans la production de phénomènes purement et de toute évidence naturels. Il faudrait donc, pour rendre cette définition acceptable, y apporter une précision singulièrement restrictive. Et, puisqu'il s'agit, dans le miracle, d'une intervention proprement divine, le mot « conversion » ne saurait exprimer la nature de cette intervention. Il faudrait tout au moins y introduire les considérations relatives à la causalité transcendante de Dieu, à la causalité instrumentale des intermédiaires, à la puissance obédientielle qui rend toute nature créée apte à revêtir tel effet, voulu par Dieu, à l'instar de l'instrument qui obéit à l'artiste ou de la main qui se meut au commandement de la volonté.

Relativement à la causalité transcendante de Dieu, l'immutabilité doit être entièrement sauvegardée : d'un changement qui passe dans le plan du relatif, on ne peut conclure à un changement, à une « conversion de l'énergie », c.-à-d. de la causalité divine, dans le plan de l'absolu. Dans le miracle qu'il opère, Dieu ne change pas sa volonté, bien qu'il ait une volonté de changement dans les créatures : d'une volonté immuable et permanente, Dieu veut que telle chose se produise à tel moment et telle autre chose contraire postérieurement. D'une seule et même volonté éternelle, Dieu atteint l'ensemble des lois naturelles, tous le phénomènes se produisent conformément à ces lois et toutes les exceptions à ces lois. Envisagé sous cet angle, le miracle rentre facilement dans l'ordre de la providence divine : Dieu est cause du nécessaire et du contingent, de la loi et de l'exception, et tout ce qu'il a prévu et voulu est conforme à l'ordre que Dieu entend réaliser en ce monde.

La causalité instrumentale du miracle, nécessairement subordonnée à la causalité transcendante de Dieu, est une puissance d'opération communiquée par Dieu à la créature, soit d'une façon transitoire (anges, hommes), soit d'une façon permanente (humanité du Christ). Grâce gratuitement donnée, charisme, qui, dans l'accomplissement d'un miracle, se manifeste par une motion, divine dans sa cause, et destinée à produire un résultat supérieur aux forces naturelles, dans son effet. On ne discutera pas ici sur la nature de cette causalité, qu'avec les plus autorisés des interprètes de S. Thomas, on veut considérer comme une causalité produisant directement et physiquement son effet.

Cet effet miraculeux lui-même consiste essentiellement dans un phénomène dépassant les possibilités de toute activité créée ; et c'est ici que la définition proposée présente une vérité partielle : l'énergie spirituelle a communiqué sa vertu à l'énergie purement physique. La reconstitution soudaine d'un tissu atteint ou rongé par la maladie, la vie rendue à un corps ou à un organisme mort, la mutation subite d'une matière en une autre matière sans l'intervention d'une opération chimique, la multiplication des éléments de la matière elle-même, voilà des effets qui impliquent, non seulement dans un phénomène dépassant les possibiduit, mais dans les êtres eux-mêmes où ils se produisent, une élévation, une transformation, pour laquelle ces êtres, par rapport à l'action divine, n'ont qu'une puissance obédientielle.

II. — Ces explications permettent de répondre plus brièvement aux deux autres points de la consultation. « Seuls, dit-on, sont de vrais miracles ceux qui répondent à la définition proposée, *conversion d'une énergie spirituelle en énergie physique* ». Nous avons déjà dit, et par certains exemples montré, que cette « conversion » existe dans la production de phénomènes purement et de toute évidence naturels. L'influence du psychique sur le physique est d'ailleurs un phénomène trop certain pour qu'il soit nécessaire d'insister : un choc nerveux inattendu peut parfois procurer une guérison inespérée ; accordons même que l'exaltation passagère d'une foi ardente peut aussi, en quelques cas, produire, dans l'organisme humain, des réactions surprenantes. Mais il faut également considérer, au point de vue de la doctrine catholique, dans la production de phénomènes irréalisables par la seule énergie physique, l'intervention possible des esprits, anges et démons, dont la puissance naturelle peut réclamer de vrais prodiges. Ces considérations font voir les deux points faibles pour ne pas dire les défauts de la définition proposée, laquelle, *prout sonat*, ne saurait s'appliquer aux seuls miracles. Premièrement, elle englobe fatalement des phénomènes ou purement naturels, ou

préternaturels. Secondement et précisément parce qu'elle est apte à désigner des phénomènes qui ne sont pas d'origine spécifiquement divine, elle incite celui qui s'en inspire, à nier le caractère surnaturel de vrais miracles, qui sont, comme le dit le concile du Vatican, des *faits divins*.

III. — « En conséquence, il y a de vrais miracles dans d'autres religions que dans la religion catholique ». Sur ce troisième point, soumis à notre appréciation, notre réponse sera simple. Nous acceptons *le fait* de miracles dans d'autres religions que la religion catholique ; *mais nullement « en conséquence » de la définition proposée.* Le problème a été, d'ailleurs, assez souvent agité et résolu. Dans un article des *Recherches de science religieuse* (1922, p. 1-29), le P. de Grandmaison, en étudiant les cas de Sundar Singh, parvenu dans l'Inde, avec le secours de la seule prédication protestante, à un haut degré de vie mystique et de contemplation, de Séraphin de Serov, moine russe, modèle de haute perfection dans l'Eglise orthodoxe, a parfaitement situé le caractère du miracle accompli dans l'hérésie ou le schisme ou même l'infidélité. Il s'appuie notamment sur l'autorité de S. Augustin et de S. Thomas, l'un et l'autre retenant le fait d'une vestale accusée faussement d'avoir violé son vœu de virginité et, en signe de son innocence, portant de l'eau du Tibre dans un crible (S. Augustin, *De diversis quæst.*, LXXXVIII, q. 79, n. 4 ; S. Thomas, *De potentia*, q. 6. a. 5, ad 5). S. Thomas admet qu'on peut faire intervenir ici l'action des bons anges. Le miracle serait, en ce cas, l'œuvre du vrai Dieu, recommandant, par ce prodige, la vertu de chasteté, parce que, s'il y eût chez les païens quelques biens d'ordre moral, ces biens étaient de Dieu.

Ces biens, écrit de Grandmaison, restes d'un héritage volontairement dilapidé jadis par d'indignes enfants, mais conservés par miséricorde à des descendants n'ayant nullement participé à la désertion de leurs ancêtres, Dieu peut les recommander, les faire valoir, les désigner comme siens, par des prodiges authentiques. Ce n'est pas là couvrir de la garantie divine tout le système doctrinal, lacunaire et en partie erroné, dans lequel ces vérités partielles se trouvent enchâssées.

Il suffit, pour cela, que le miracle ne soit pas appelé en témoignage d'une erreur ou d'une lacune, mais d'une vérité positive, comme la divinité du Christ, ou sa présence réelle au Saint-Sacrement : le témoignage miraculeux est toujours véritable, en effet, mais confirme exclusivement le point à l'appui duquel il est apporté. *Miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur* (IIa-IIae, q. 178, a. 2, ad 3).

Sans doute, écrivions-nous jadis (*D. T. C.*, t. x, col. 868), d'un miracle de ce genre il rejaillira toujours quelque chose sur la confession religieuse séparée dans laquelle il se produit. Mais « ce surcroît d'autorité est tout accidentel, puisque le sceau divin couvre seulement des vérités ; il ne saurait donc être une pierre d'achoppement pour les fidèles de cette confession qui seraient en route vers l'Eglise catholique ». Mais il faut, semble-t-il, concéder que la Providence puisse permettre, *en vue de grands biens spirituels*, un avantage accidentel conféré par le miracle à la confession séparée, *auprès de ses autres fidèles.* Ainsi, par exemple, en Russie, des masses chrétiennes dont l'accès au catholicisme est pour longtemps encore impossible, sont confirmées dans les biens spirituels, incomplets, mais réels, qu'elles possèdent encore et qui, pour elles, sont le seul moyen de parvenir au salut. Qui dira que des signes divins contribuant accidentellement à maintenir dans la seule confession chrétienne connue d'elle une population menacée de s'écrouler dans l'athéisme bolchévique, soient interdits à la Providence ?

D'ailleurs cette Providence veille à ce que ces cas exceptionnels... se manifestent toujours en des personnes attirées vers l'Eglise romaine. Sundar Singh déclinait positivement l'appartenance à toute confession particulière : ses vertus ne sauraient donc autoriser aucune confession non catholique ; elles valent ce que valent les principes de vie spirituelle qui les ont inspirées. La sainteté d'un Séraphin de Sarov est une sainteté empruntée ou tout au moins apparentée à la sainteté catholique. La valeur apologétique du miracle est donc sauvegardée.

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Le Vatican et la seconde Guerre mondiale

SOMMAIRE. — Une thèse. — Le droit du pape en matière politique. — Organes d'expression. — Directives morales. — Activités pacificatrices. — Pour humaniser la guerre et pour la protection des persécutés. — Conclusion : peut-il y avoir une guerre juste ?

I. — *Une thèse.* — L'ouvrage que nous allons analyser est une thèse de droit, présentée par M. Paul Duclos [1]. Il s'agissait d'apprécier la politique du Vatican, en face de la seconde Guerre mondiale, et de le faire d'après des documents incontestables, bien qu'il soit trop tôt pour affirmer que l'on dispose de toutes les sources, et porter un jugement qui soit, de toute évidence, et en tous points, un verdict définitif.

L'entreprise était donc délicate. Il est certain que le Vatican a agi au mieux des intérêts de l'Eglise et de l'humanité entière. Mais les passions antireligieuses recherchent avidement des occasions d'accuser le Saint-Siège. Heureusement, comme il arrive à l'égard des Evangiles, les opinions divergentes s'annulent les unes les autres, au lieu de s'additionner. Au Pape Pie XII, en ce qui regarde son attitude avant, pendant et après la guerre, les uns reprochent d'avoir trop parlé et les autres de n'avoir pas assez parlé. Les premiers disent : il fut un pape « politique ». Il se mêla trop de choses qui ne regardent pas un pape. On devine que ceux qui parlent ainsi sont ceux qui aiment à répéter : « Les curés à la sacristie ! » Tout à l'opposé, d'autres ont dit : Pie XII eut, durant la guerre, des silences étranges. Il eut peur des puissants de ce monde. Il ne voulut pas se compromettre. Il n'éleva pas toujours la voix pour flétrir les crimes qui se commettaient sous ses yeux.

[1] Paul Duclos, **Le Vatican et la seconde Guerre mondiale.** *Action doctrinale et diplomatique en faveur de la paix.* — In-8 (19 × 23,5), 256 p. Paris, Pedone (13, rue Soufflot), 1955.

Entre ces deux accusations, il faut choisir. Et pour cela, il faut aller tout droit aux faits.

II. — *Le droit du pape en matière politique.* — En premier lieu, ceux qui reprochent au pape ses interventions montrent bien qu'ils ne savent pas ce qu'est un pape. *Le droit du pape en matière politique vient de son devoir.* Il a le droit de parler, parce que son titre même l'y oblige en conscience. Pie XII n'a cessé de revendiquer ce droit, en en précisant la nature :

« Le devoir même de cette charge ne Nous permet pas de fermer les yeux, lorsque précisément, pour le salut des âmes, surgissent de nouveaux et incommensurables dangers » (18 octobre 1939, voir dans l'ouvrage, p. 13).

Et encore, à Noël 1941 :

« Nous faisons usage de Notre droit, ou mieux encore, *Nous remplissons Notre devoir...* » (p. 13).

Le devoir du Pontife découle de sa triple mission de témoin de la vérité, de gardien du droit et de la morale, d'apôtre de la charité supranationale. Et cette triple mission ne peut être remplie par de simples manifestations en quelque sorte platoniques. Il n'y a pas de séparation entre la religion et la vie. Dieu n'est jamais neutre en face des choses humaines ; son Eglise, non plus, ne peut l'être.

Toutefois, il est entendu que le droit d'intervention du pape présente des *limitations internes.* Le pape ne peut jamais oublier qu'il est *le Père commun des fidèles,* ni que ses interventions ne doivent pas dépasser le domaine moral, sans jamais se situer dans le domaine technique, et enfin, le pape ne peut violer les dispositions du traité du Latran. Ce traité fait un devoir au pape d'observer *la neutralité politique* la plus rigoureuse [2].

III. — *Organes d'expression.* — Pour juger sainement des interventions du pape, durant la guerre, il faut se représenter avant tout l'ensemble de la situation. Pie XII était au Vatican, sous la protection d'un traité avec l'Italie, mais en face d'un pouvoir assez porté à abuser de ses avantages à l'égard du Saint-Siège. Les relations entre le fascisme de Mussolini et le Vatican n'étaient pas toujours faciles. Quand le journal du Vatican, l'*Osservatore,* prenait position d'une façon qui déplaisait à Mussolini, il se produisait un déchaînement de la presse fasciste dont il fallait tenir compte, même quand on voulait passer outre.

Un exemple va nous le faire comprendre. Le 10 mai 1940, l'Allemagne viole les frontières du Luxembourg, de la Belgique et de la Hollande. Le 12 mai, l'*Osservatore* publie les trois télégrammes adressés aux trois peuples victimes de l'agression hitlérienne. Mussolini est furieux. Il envoie des bandes fascistes pour piller les kiosques où se vend le journal du pape. Les acheteurs sont bousculés et maltraités. Le 13, l'ambassadeur de Mussolini auprès du Vatican, qui prend congé pour occuper un nouveau poste à Berlin, est chargé de faire part à Pie XII de « l'irritation causée au chef du gouvernement italien par les récentes manifestations publiques de Sa Sainteté ». Mais Pie XII répond avec une haute fermeté, qu'*il a accompli son devoir,* ni plus ni moins. Et il ajoute cette parole mémorable :

« *Nous ne craignons même pas d'aller dans un camp de concentration !* »

Mais on voit assez combien était désormais délicate la situation du Pontife et quelle prudence devait commander tous ses actes. Ce fut naturellement bien pis lorsque les Allemands occupèrent l'Italie et Rome elle-même. Suivant leur habitude, les nazis, au lieu d'agir ouvertement, soudoyèrent un ramassis d'hommes de main prêts à toutes les besognes et qu'on appela « *la bande de Koch* ».

On ne peut qu'admirer, en face de tels périls, le courage tranquille, la souplesse, la prudence, l'habileté des hôtes de la Cité vaticane, si bien encerclée.

Comme organe d'expression, la politique du Vatican a, d'abord, le journal l'*Osservatore,* soigneusement épluché chaque jour par Mussolini, qui ne cesse d'y trouver des motifs de colère, surtout quand il y découvre les articles subtilement hostiles signés Falchetto.

Il y a, en outre, *Radio-Vatican,* dont les émissions sont régulièrement brouillées, mais parviennent, cependant, à faire passer ou au moins deviner la pensée du Saint-Père.

En troisième lieu, le Saint-Siège s'exprime par ses agents diplomatiques. Les ambassadeurs étrangers ont, pour la plupart, trouvé refuge au Vatican même. Mais si les Allemands annulent l'action des nonces, partout où ils sont les maîtres, ils ne peuvent détruire les *réseaux clandestins* qui s'organisent partout où cela est nécessaire.

Doit-on conclure de là que le Vatican devait sans arrêt condamner, dénoncer, anathématiser ? Pour parler ainsi, il faut tout ignorer de la complexité des cas particuliers. M. Duclos dit fort bien, à ce sujet :

« Réclamer, comme certains catholiques, que le Pape dénonce sans cesse les agressions et les crimes de guerre est une vue simpliste des choses. » (p. 42).

Prenons un exemple : En octobre 1939, la Radio du Vatican était très bien informée des atrocités commises en Pologne par les Allemands et elle avait commencé de les faire connaître.

« Mais bientôt, déclare le speaker lui-même, *les évêques de Pologne nous avertirent que chacune de nos émissions était suivie de représailles terribles.* »

Que faire ? L'ambassadeur de Pologne au Vatican aurait voulu qu'on continuât. Mais fallait-il exposer les malheureux Polonais à des vengeances abominables ? Ce fut, au Vatican, un terrible dilemme à résoudre. Le général des jésuites, le R. P. Ledochowski, polonais lui-même et issu de l'une des plus vieilles familles du pays, fut d'avis qu'on ne pouvait pas poursuivre les émissions.

« Qu'il m'en coûte, disait-il, de transmettre cet ordre. Je suis de ce peuple. Mais y a-t-il moyen de faire autrement ? *Ils* ont seuls la force et en usent comme *ils* veulent. »

Un tel exemple doit faire comprendre les silences qu'on a parfois, bien à tort, reprochés au Vatican !

[2] Signalons la note 3 de la page 23, du livre que nous analysons. L'auteur y dit ceci qui est catégorique : « Le pouvoir temporel des Papes au Moyen Age se justifie historiquement ; mais on peut regretter qu'au XIXe siècle les catholiques et la Papauté elle-même aient été longs à comprendre que de vastes Etats pontificaux étaient un anachronisme. » Peut-être aurait-il fallu inroduire quelques *circonstances atténuantes,* au bénéfice de la Papauté et des catholiques.

IV. — *Directives morales.* — Notre auteur entre, ici, dans le détail des faits. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. Il passe en revue successivement les cas de la Pologne, de la Finlande, de la Norvège et du Danemark, de la Belgique, Hollande et Luxembourg, des Etats baltes, de la Bessarabie, de la Grèce, de l'agression hitlérienne contre la Russie, de l'Islande et de l'Iran, de l'agression japonaise.

Chaque cas était, comme on dit, un « cas d'espèce ». Aussi la diplomatie du Vatican agit chaque fois d'après les données de chaque problème. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'ensemble des « directives morales », qui inspirent les interventions du Saint-Siège et de la *théologie de la guerre* qui s'en dégage. En effet, ce serait la plus grave des erreurs de s'imaginer que le Vatican va, pour ainsi dire à l'aventure, et qu'il exprime des opinions successives sans lien entre elles, sans doctrine sous-jacente. Cette doctrine, nous la résumerons dans son ensemble, en apportant nos conclusions. Dès à présent nous pouvons la ramener à deux points essentiels : 1° *condamnation de la guerre d'agression ;* — 2° *devoir de la guerre défensive.*

Sur le premier point, voici un texte précis :

« Il est un devoir qui s'impose à tous, ne tolérant ni ni retard, ni délai, ni hésitation, ni tergiversation : c'est de faire tout le possible pour *proscrire et bannir une fois pour toutes la guerre d'agression comme solution légitime des controverses internationales et comme instrument des aspirations nationales... Le théorie de la guerre comme moyen adapté et proportionné pour résoudre les conflits internationaux, est désormais dépassée* » (Message de Noël 1944, cité p. 48).

Et sur le second point :

« Toute guerre d'agression contre ces biens que l'ordre divin de la paix oblige inconditionnellement à respecter et donc aussi à protéger et à défendre, est péché, délit, attentat contre la Majesté de Dieu, créateur et ordonnateur du monde... *Il s'ensuit qu'un peuple menacé ou déjà victime d'une injuste agression, s'il veut penser et agir chrétiennement, ne peut demeurer dans une indifférence passive.* » (Message de Noël 1948, cité p. 48-49).

Le peuple opprimé doit donc lutter de toutes ses forces contre l'agresseur. Et les peuples, témoins de l'agression, doivent faire leur possible pour l'empêcher. Dans le passé, il n'y eut que trop de cas dans lesquels, les nations ont assisté passivement à des guerres d'agression ! Que de maux en sont résultés !

V. — *Activités pacificatrices.* — Ici encore, nous ne pouvons qu'indiquer les têtes de chapitres. Avant la guerre, le pape fit tout ce qui était en son pouvoir pour l'empêcher d'éclater, et cela de mars à septembre 1939, en se heurtant malheureusement au parti-pris de Hitler, d'une part et à l'incompréhension du colonel Beck, ministre des Affaires étrangères de Pologne, d'autre part.

La guerre une fois commencée, Pie XII s'attache à empêcher son extension. Il voudrait surtout retenir Mussolini sur la pente, maintenir à tout prix la non-belligérance italienne. Il est certain que ce fut, en grande partie, l'influence du Vatican qui retint l'Espagne, au grand dépit de Hitler et de Mussolini. Et quand Hitler se lance contre la Russie, le pape, en dépit de toutes les raisons de mécontentement qu'il avait contre ce pays, se garde bien d'entrer dans ce qu'on appelle, du côté de l'Axe, « *la croisade anticommuniste* ». Pour faire une croisade, il faut être soi-même en règle avec la doctrine chrétienne. Ni Hitler, ni Mussolini ne pouvaient passer pour des « croisés ».

Il y avait eu d'abord alliance germano-soviétique. Et c'était une bonne preuve que Hitler n'avait rien d'un croisé ! Puis il y eut la guerre Germano-Russe, mais il ne pouvait s'agir à aucun degré d'une croisade. Aussi le pape pourra-t-il déclarer au Corps diplomatique, le 25 février 1946, puis dans sa lettre du 7 juillet 1952 aux peuples de la Russie :

« *Nous nous sommes gardé en particulier, malgré certaines pressions tendancieuses, de laisser échapper de Nos lèvres ou de Notre plume, une seule parole, un seul indice d'approbation ou d'encouragement en faveur de la guerre entreprise contre la Russie, en 1941.* »

Et *l'Osservatore Romano* du 16 janvier 1945, répondant aux commentaires malveillants de Radio-Moscou et de la *Pravda* au sujet du message de Noël 1944, pourra dire :

«*Radio-Moscou a pu annoncer, en 1943,* que *Pie XII avait refusé de collaborer avec Hitler dans une croisade contre la Russie soviétique.* »

Mais en sens inverse, le pape ne se refuse pas moins à considérer la lutte contre le nazisme comme une *croisade*. Et, actuellement, le SaintSiège n'est pas moins énergique à refuser d'identifier l' « ordre américain » avec l' « ordre chrétien ». Il a bien soin de s'élever au-dessous des deux blocs, en proclamant que l'Eglise a toujours et à la fois « *été le champion de l'individu contre le despotisme, du travailleur contre l'oppression* ». (Longue mise au point de *l'Osservatore Romano*, du 7 septembre 1947, p. 135 dans Duclos).

VI. — *Pour humaniser la guerre.* — Le pape s'est efforcé d'empêcher ou de circonscrire la guerre; il il a fait ensuite tout ce qui était en son pouvoir pour en diminuer les horreurs. D'une manière générale, il a condamné ce qu'on a appelé « la guerre totale », c'est-à-dire celle qui ne respecte pas les populations civiles, celle qui prétend employer tous les moyens en vue d'anéantir l'adversaire. Il n'a cessé de défendre le droit des personnes, des lieux et spécialement de Rome, qu'il eut tant de peine à préserver entièrement. Il s'opposa aussi, au nom de la loyauté, à l'emploi des fausses nouvelles, à celui du blocus économique, aux excès du pouvoir « occupant », aux déportations de populations, au « travail forcé ».

En dehors de cette action, en quelque sorte négative, le Saint-Siège pratiqua la charité sur une grande échelle envers toutes les victimes de la guerre, envers les prisonniers, les juifs, tous les persécutés des régimes totalitaires. Ici encore, l'ouvrage de P. Duclos donne des détails abondants et précis.

Conclusion : peut-il y avoir une guerre juste ? Au terme de son beau travail, l'auteur essaie d'en rassembler les conclusions. Il constate que la notion de guerre juste, émise par S. Augustin, reprise telle quelle par S. Thomas d'Aquin, a subi une évolution notable et que nul ne peut plus ignorer.

La doctrine actuelle remonte au P. Taparelli d'Azeglio, dans son célèbre *Traité de Droit naturel*, qui est de 1855.

On y trouve en effet cette étonnante évocation de l'O.N.U. :

« La guerre ne pourra plus se concevoir qu'entre une nation qui viole l'ordre et opprime ses voisins et *l'autorité ethnarchique suprême, aidée par le concours de toutes les nations associées.* »

Or, Pie XII est un disciple résolu de Taparelli. Il se tourne donc, dans ses vues de restauration du monde, vers l'idéal d'une communauté organique, des nations. Pour lui, le principe de la théologie actuelle de la guerre est le suivant :

« Le fondement naturel de la Société des Nations implique leur organisation en vue de promouvoir, *par la force armée,* le bien commun international ».

Et ce n'est que dans la mesure où l'ordre international n'est pas encore au point — hélas ! il semble bien que ce soit encore le cas — que *les Etats particuliers,* peuvent, à titre de suppléants, faire respecter la justice internationale, au besoin par la guerre, qui, dès lors est une « juste guerre ».

Le Souverain Pontife affirme de plus « l'unité en droit et en fait de l'humanité entière », sans distinction de races, ni de nationalités, ni de religions. Les diverses patries doivent donc s'unir dans une vaste communauté, ordonnée au bien commun international. Mais ce bien commun lui-même a des exigences, et notamment 1° le droit à la vie et à l'indépendance de chaque Etat, — 2° la répartition équitable entre les peuples des richesse économiques et culturelles, tout comme, au sein de chaque peuple, entre les classes sociales, — 3° la réduction des armements, — 4° la révision éventuelle des traités pour les faire coïncider constamment avec le bien commun international.

Tout conflit devra donc être soumis à un *Tribunal international,* dont les verdicts feront loi pour les Etats, absolument comme les sentences judiciaires font loi pour les sujets d'un Etat. Tout Etat, par suite, qui prendrait les armes sans avoir eu recours au Tribunal et à l'arbitrage communautaire, serait, par le fait même qualifié d'*agresseur* et sa guerre serait une guerre injuste, une guerre d'agression.

Enfin, il faut que ce soit l'Organisme international lui-même qui se charge de défendre le peuple victime d'une agression. De sa part, ce ne sera pas une guerre, mais une *opération de police internationale.*

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'on peut dire que la guerre est désormais impossible.

Mais cette impossibilité n'existera que lorsque l'organisation internationale sera parfaite et toujours en état de fonctionner. Nous en sommes très loin encore ! Entre les partisans de la *guerre préventive,* et ceux de la *paix à tout prix,* le Vatican veut barrer la route aussi bien au bellicisme furieux qu'au pacifisme naïf.

Par-dessus tout, il faut dresser une « Volonté chrétienne de paix », mais qui, au besoin, soit disposée à faire la guerre pour repousser l'injustice. Deux choses ne doivent jamais être oubliées :

— 1° la guerre est une situation *objective* immorale, bien qu'elle soit parfois un mal nécessaire ;

— 2° la participation *subjective* à la guerre peut être méritoire et même source d'héroïsme, par le sacrifice de la vie.

La lutte contre la guerre sera finalement une lutte morale, pour la fraternité humaine. La seule diplomatie est ici impuissante, il y faut la foi.

L. C.

Comptes rendus bibliographiques

« Lumen vitæ ». Revue internationale de la formation religieuse. — Volume X, 1955, N° 4 : **L'enseignement doctrinal, message de Salut.** — Gr. in-8 de 752 p. — Abonnement annuel des 4 n^{os} : 1.200 f. — Bruxelles, 184, rue de Washingt n.

La moitié de ce volume est doctrinale. On y insiste sur la valeur de salut de l'enseignement catéchétique. Parmi les thèmes étudiés, citons : le sens de Dieu, la personne de Jésus-Christ, l'Eglise, l'eucharistie, les missions. En fait d'ouvrages imprimés, on présente en détail un manuel de théologie pour séminaristes chinois, les « Theses dogmaticæ » du Père Heinrichs, O.F.M. (Hongkong, Studium Biblicum, Kennedy Road), et le nouveau catéchisme allemand (que nous avons recensé en 1955, p. 775). Enfin un curé raconte l'usage qu'il a fait des ouvrages de M. Colomb, et un article est consacré au matériel didactique catéchistique.

La 2e moitié contient des chroniques sur l'actualité catéchistique internationale et sur les publications de langue allemande, anglaise, espagnole, italienne et néerlandaise. Le tout se termine par les index et tables des 4 n^{os} de l'année.

« Bulletin de l'Union des Religieuses Enseignantes ». N° spécial sur : **Communauté et Liturgie.** — Gr. in-8 de 230 p., 600 f. — Secrétariat de l'U.R.E. (20, rue Gay-Lussac, Paris-5e). C.c.p. U.R.E. Paris 6665.48.

Ce n° est l'écho des « Journées nationales d'études » où participèrent 1.200 religieuses enseignantes appartenant à 250 congrégations françaises, du 6 au 9 juillet 1955. Chacune de ces 4 journées comporte une célébration liturgique, 2 ou 3 conférences : rapports de la communauté naturelle et de la communauté liturgique ; — relations entre les pensionnats et les paroisses ; — situation d'un groupe scolaire par rapport à la liturgie ; — comment éveiller le sens liturgique des enfants ; — des adolescentes ; — rapports entre le cycle liturgique et le déroulement de l'année scolaire ; — proclamation de la parole de Dieu ; — Vie liturgique et Action Catholique ; — Eucharistie et Corps mystique ; — la Messe dans nos Institutions.

Certains carrefours comportaient des rapports importants, tels ceux du P. Hum sur « réunions de prières et formation liturgique » et de l'abbé David Julien sur « le chant dans la vie liturgique ».

L'intérêt de ces conférences est nécessairement inégal ; mais la plupart sont riches en expériences vécues, en observations psychologiques, en vues doctrinales et en conseils pratiques. L'ensemble constitue un encouragement à une éducation plus liturgique et donc plus chrétienne des jeunes filles de nos écoles.

Les éducateurs, aumôniers et catéchistes, et bien des groupements spirituels en tireront profit.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 24 januarii 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)